HANDBUCH DER PHILOSOPHIE

PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE

VON

BERNHARD GROETHUYSEN

MÜNCHEN UND BERLIN 1928
DRUCK UND VERLAG VON R. OLDENBOURG

Digitized by Google

INHALTSÜBERSICHT

Seite

I. Einleitung 3

II. Platon 8
- Die Sokratesfigur 8
- Sokrates und die Menschen 11
- Das philosophische Leben 13
- Der politische Mensch 22
- Die beiden anthropologischen Typen 29
- Nachsokratische Figuren 31

III. Aristoteles 35

IV. Die römisch-griechische Lebensphilosophie 47
- Die neue anthropologische Einstellung 47
- Persönlichkeit 54

V. Plotin 69
- 1. Mensch und Seele 69
- 2. Der mythische Mensch und sein Schicksal 74

VI. Augustinus 78
- Der Wille zum Leben 78
- Willenshemmung 81
- Der kranke Mensch 84
- Das Reich des Menschen 86
- Mensch und Welt 90
- Der religiöse Mensch 92
- Der neue Menschentypus 95

VII. Die Grundlagen der modernen Anthropologie 99
- Das Selbsterlebnis des Menschen. Petrarca 99

VIII. Der mythische Mensch 108
- Seele und Welt 108
- Ficino und Pico della Mirandola 108
- Pomponazzi 118
- Der Mensch der Renaissance 128
- Die Auflösung der mythischen Anthropologie 137
- Anhang: Der mythische Mensch in Frankreich 145

IX. Der religiöse Mensch 147
- Mythos und Glaube 147
- Nicolaus von Cusa 149
- Paracelsus 159
- Luther 170

X. Der humanistische Mensch 181
- Erasmus 181
- Montaigne 194

XI. Ausblick auf die Fortbildung der anthropologischen Auffassungsweisen in der Neuzeit 203

SONDERAUSGABE AUS DEM HANDBUCH DER PHILOSOPHIE

Copyright 1928 by R. Oldenbourg, München

Digitized by Google

128
G892

PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE

VON

BERNHARD GROETHUYSEN

EX LIBRIS
BERNHARD WAGNER

1461197

Digitized by Google

Digitized by Google

I. EINLEITUNG.

Erkenne dich selbst: ist das Thema aller philosophischen Anthropologie. Philosophische Anthropologie ist Selbstbesinnung, ein immer erneuter Versuch des Menschen, sich selbst zu fassen. Nun aber kann Selbstbesinnung zweierlei bedeuten, je nachdem der Mensch sich an das Erlebte hält und sich selbst zur Darstellung bringen will, oder ihm das Leben und er sich selbst zum Erkenntnisproblem wird, je nachdem er die Frage vom Leben oder von der Erkenntnis aus stellt.

Solange er in dem Lebenszusammenhang verbleibt, genügt es ihm, Klarheit über sein Leben zu schaffen. Er bringt das Erlebte zum Ausdruck. Er spricht aus eigener Lebenserfahrung, sucht Sinn und Bedeutung dessen, was er erlebt und erfahren hat. Was braucht es da zunächst der Begriffsbestimmungen, langer Erörterungen über das, was der Mensch ist? Er versteht sich selbst und macht sich den anderen verständlich. Das genügt ihm. In dieses Gebiet fällt die unabsehbare Mannigfaltigkeit von Äußerungen des Menschen über sich selbst und über die anderen Menschen, in denen er seine Lebenserfahrungen ausspricht. Er sucht das Leben zu überschauen und zu gliedern; er bildet gewisse Lebensbegriffe, in denen Lebensvorgänge sich fassen lassen. Bestimmte Lebensstimmungen gelangen zur Darstellung, in denen sich ein typisches Gesamtverhalten zu den Menschen und zu dem Leben ausdrückt.

Das ist das Gebiet, das man als das der Lebensphilosophie bezeichnen könnte. Alle die verschiedenen Äußerungen, in denen der Mensch sein Leben deutet, gehören irgendwie dazu. Gelegentliche Bemerkungen, wie man sie in Briefen liest oder in Gesprächen hört, haben hier ihre Stelle, ebenso wie die Maximen des Weisen oder die ausgebildete Lebensauffassung, wie sie in einer Autobiographie oder in einem Dichterwerk zum Ausdruck gelangt.

Es ist dies die eigentlich menschliche Philosophie. Jeder Mensch ist in gewissem Sinne Lebensphilosoph. Er macht sich Gedanken über das Leben; er sucht irgendwie das Ergebnis, seine Lebenserfahrungen, festzustellen. Alle diese Äußerungen können ihre Bedeutung haben, mögen sie auch noch so wenig den strengen Denkanforderungen entsprechen. Sie geben die Atmosphäre an, in der die geistigen Schöpfungen entstehen; sie bilden eine Kontinuität, die die Isolierung aufhebt, in der diese uns erscheinen, wenn wir sie losgelöst aus dem Lebenszusammenhang betrachten. Sie gehören einer primären Schicht

Digitized by Google

menschlicher Selbstbesinnung an und greifen stets selbst wieder in das Leben ein.

Leben und Selbstbesinnung stehen hier noch im engsten Zusammenhang. Lebensphilosophie ist ein Bewußtwerden des Lebens am Leben selbst und stellt sich selbst wieder als Funktion innerhalb des Lebenszusammenhangs dar. Die Genialität des Lebensphilosophen besteht in dieser Bewußtseinsgestaltung, in dem Bewußt-zu-leben-Wissen, in der Ausbildung durchgängiger Motivzusammenhänge, nach denen er die Mannigfaltigkeit der Ereignisse erlebt und sein Leben gestaltet. Aber welches auch hier seine besonderen Anlagen sein mögen, seine Leistung stellt sich doch immer als eine Vollendung von etwas dar, was in jedem Menschen irgendwie angelegt ist, und es wirkt wieder auf das Leben der Menschen zurück, führt zu neuen Bewußtseinsweisen, neuen Sinngebungen, neuen Gestaltungsmöglichkeiten des Lebens.

Ein weites Gebiet tut sich uns auf, das sich äußerlich durch seine Stellung zwischen Philosophie einerseits und Literatur andererseits kennzeichnen läßt. Der Lebensphilosoph schafft ein Bild des Menschen. Diesem Bestreben, den Menschen und das menschliche Leben zur Darstellung zu bringen, verbindet ihn mit dem Dichter, ja sichert ihm eine bedeutsame Stellung in der Entwicklung der Weltliteratur. Irgendwie aber genügt ihm das rein Bildhafte nicht. Ein ganz eigener Bezug verbindet bei ihm Darstellung und Erlebnis. Er will sein Leben und das der Menschen selbst fassen, seine Darstellung ist immer irgendwie eine Antwort auf die Frage: Wer bin ich, was ist das Leben überhaupt? Das macht ihn zum Philosophen. Aber alle seine Philosophie bezieht sich doch immer wieder nur auf diese Gestalt, als die er sich selbst und den Menschen sieht; sie existiert für ihn nur in ihren Lebensbezügen.

Es handelt sich hier um eine „Literatur von fast grenzenlosem Umfang" (vgl. Dilthey Werke, Bd. VII, S. 239). In verschiedensten Formen hat der Mensch versucht, sein Leben selbst von seinen Erlebnissen aus zu deuten. Mag er dabei von sich selbst sprechen, unmittelbar von der eigenen Lebenserfahrung ausgehen oder das Bild, das er sich vom Menschen und vom Leben macht, irgendwie schon durch allgemeine Betrachtungen wissenschaftlicher oder religiöser Art bedingt sein — beides läßt sich kaum voneinander trennen — immer bleibt für diese Einstellung kennzeichnend: der Lebensbezug, das Festhalten am Konkreten, die Bedeutung der Lebenserfahrung als solcher, die immer wieder den Menschen zu sich selbst zurückführt.

Auch die Religion geht vom Leben aus und führt wieder in das Leben zurück. *Vivo*: ist ihr Ausgangspunkt. Die Lebenswirklichkeit selbst bedingt ihre Einstellung. Diese Lebenswirklichkeit läßt sich für den religiösen Menschen nicht aus sich selbst deuten; sie kann nur

Digitized by Google

aus Erlebnissen verstanden werden, die über die Lebensempirie hinausreichen. Religion bedeutet Ausdehnung des Lebens, Transzendierung des Lebens in sich selbst, schließlich letzte Steigerung, letzte Vollendung des Lebens selbst.

In dem prinzipiellen Festhalten an der ursprünglich vitalen Einstellung liegt die unvergleichliche Macht der Religion. Sie spricht zu dem Menschen; sie deutet ihm seine Lebenserfahrung. Sie setzt zunächst nichts weiter voraus, als daß er dieses lebende Wesen sei, mit seinen Leiden und Freuden, mit seiner Sehnsucht und seinem Glückstreben, mit seinen Ängsten und seiner Unsicherheit. Und was sie auch verkünden mag, immer muß es sich durchsetzen im Leben, im Kampf mit zu überwindenden Vorstellungen und Gefühlsweisen, immer wieder muß es zur Lebenswirklichkeit selbst werden. Leben streitet hier mit Leben; Leben überwindet hier Leben.

Hieraus wird auch die entscheidende Rolle verständlich, die die Religion in der Entwicklung der menschlichen Selbstbesinnung gespielt hat. Sie spricht mit dem Menschen alle seine Verhältnisse durch; sie gibt jedem Sinn und Bedeutung, läßt jedes irgendwie als bedeutsam erscheinen. Sie verkündet dem Menschen seine Bestimmung. Es ist der Mensch, der über sich selbst hinausgeführt wird, der Mensch als Mensch.

Erst die philosophische Erkenntnis bedeutet gegenüber der unmittelbaren Lebensbesinnung und dem religiösen Erleben einen prinzipiell anderen Ausgangspunkt. Nicht mehr: *vivo*, sondern: *cogito*. Religion wird nicht zur Selbsterkenntnis. Sie ist Lebensdeutung, Lebensgestaltung, Lebenssehnsucht. Philosophie bedeutet zunächst: Distanz zum Leben, Mißtrauen gegenüber der unmittelbaren Lebenserfahrung. Religion führt das Leben über sich selbst hinaus; Philosophie sucht einen Standort außerhalb des Lebens. Nicht: woher komme ich und wohin gehe ich?, sondern: wer oder besser noch was bin ich? In dem unmittelbaren Lebensbezug liegt für die Religion ein Letztes. Sie hebt das Beisichsein des Menschen nicht auf. Für den Philosophen ist das Beisichsein, die ganze ursprüngliche vitale Egoität, der natürliche Selbstbezug des Lebens das zu Überwindende.

Will aber der Mensch von da aus sich selbst erkennen, so liegt hierin von vornherein ein merkwürdiger Widerspruch. Ich will mich, mich selbst erkennen. Indem ich mich aber selbst zu erkennen suche, gehe ich über mich selbst hinaus. Was ich erkannt habe, ist meine psychophysische Konstitution, meine Seele, mein Ich u. dgl. m. Aber ist dieses eine Antwort auf die ursprüngliche Frage? Ich wollte mich selbst erkennen. Bin ich es aber noch selbst, den ich erkannt habe? Ich spreche von meiner psychophysischen Konstitution, von meiner Seele, von meinem Ich u. dgl. mehr. Aber was bedeutet dies anders als Erkenntnis der menschlichen psychophysischen Konstitution überhaupt, der Seele, des Ich überhaupt?

Digitized by Google

Irgendwie aber lag in der ursprünglichen Fragestellung etwas Persönlich-Vitales, ein Bezug des Menschen auf sich selbst. Ich meinte mich. Die Frage war von mir aus an mich selbst gerichtet. Nun aber hat sich die Problemstellung verschoben. Ich frage nicht nach mir selbst. Die Frage hat einen viel allgemeineren Charakter. Meine Einstellung hat sich geändert.

Je weiter ich nun in der Erkenntnis fortschreite, desto größer scheint der Abstand zwischen der ursprünglichen Frage und der Antwort zu werden. Psychophysische Konstitution, empirische Seele, empirisches Ich sind nichts Letztes. Ich frage nach der Natur, nach dem Seelischen, nach dem Ichbewußtsein. Überall drängt es mich über die ursprünglichen in der menschlichen Erfahrung gewonnenen Vorstellungsweisen hinaus. Wo bleibe ich bei alledem, der ich mich selbst erkennen wollte?

Will nun der Mensch den Weg von da aus zu sich selbst zurückfinden, so wird er versuchen, sich so zu erfassen, wie er sich nach seinen Erkenntnissen darstellt. Sein Wissen um sich selbst soll in der Art, wie er sich selbst erlebt, zur Geltung gelangen. Die Selbsterkenntnis soll ihm zum Selbsterlebnis werden und in der Selbstdarstellung einen Ausdruck finden. Erlebe dich so, wie du dich erkannt hast; erlebe dich als das Wesen, als das du dich weißt; sei, was du bist.

Aber irgendwie scheint beides nicht zusammenzugehen: das Erkennen und das Erleben meiner selbst. Die ursprüngliche Egoität jedes Lebens, die persönliche Bedeutung, die ich meinem Geschick zuschreibe, die Art, wie ich mich persönlich erlebe, die Mannigfaltigkeit des Lebens, wie es in diesem besonderen Leben bedeutsam wird einerseits, und die erkenntnismäßige Bestimmung meines Lebens und meiner selbst, zu der ich in allgemeinen Formen mich erhebe andererseits, gelangen nicht zum Ausgleich. Daß ich ein Mensch bin, daß ich ein Ich bin, daß ich eines der Naturwesen bin: alles dies deutet mir mein Leben nicht, so wie es erlebt wird; alles dies wird der nicht weiter ableitbaren Tatsache nicht gerecht, daß ich der bin, der ich bin und kein anderer, und daß dieses von jedem Menschen gilt. Will ich meinem Leben seinen Eigencharakter bewahren, so scheint es nur möglich, solange ich in der Lebensanschauung selbst verweile. Nur in der Darstellung, nur im Bilde scheint der Mensch seine Umrisse und seine Gestalt zu bewahren und sich selbst zu gehören.

In dieser Divergenz der Einstellungen liegt nun selbst das Moment, das zu immer neuen Versuchen menschlicher Selbstbesinnung führt, die Dialektik der philosophischen Anthropologie, die wiederum nur ein Ausdruck von etwas im tiefsten Sinne Menschlichem ist: des Widerspruchs zwischen Leben und Erkenntnis. So läßt auch die philosophische Anthropologie als menschliche Selbstbesinnung sich nicht als ein in sich abzugrenzendes, methodisch einheitliches Gebiet darstellen.

Digitized by Google

Entscheidend kann nur immer die Fragestellung selbst sein, die Frage, die der Mensch an sich selbst richtet, nicht die Art der Beantwortung. Aber diese Frage selbst ist nicht eindeutig. Sie hat selbst schon einen problematischen Charakter. Und so sind auch die Antworten auf die anthropologischen Probleme mehrdeutig. Sie führen nach verschiedenen Richtungen. Das Ideal der Anthropologie wäre, die verschiedenen Tendenzen, die in ihr zum Ausdruck gelangen, vereinigen zu können, Selbsterkenntnis, Selbsterlebnis, Selbstdarstellung, Selbstgestaltung in eins zu setzen. Bald aber gibt sich der Mensch der ganzen Mannigfaltigkeit der Lebenseindrücke hin und sucht im Durchleben jedes Einzelnen Sinn und Bedeutung des Ganzen zu erfassen. Bald drängt es ihn, sein Wesenhaftes zu bestimmen; bald wieder ist seine ganze Sehnsucht darauf gerichtet, aus einer letzten Tiefe und Steigerung seiner selbst das Leben zu deuten. Bald scheint es, als übernehme die Philosophie in der geschichtlichen Entwicklung die Funktion der Selbstbesinnung, bald wieder ist es die Religion und bald die Kunst, denen diese Rolle zufällt. Anthropologie umfaßt alle diese Gebiete, soweit in ihnen die menschliche Selbstbesinnung zum Ausdruck gelangt, ebenso wie den ganzen Umfang dieser wechselnden Lebensäußerungen, in denen der Mensch sein Leben, sich selbst und sein Schicksal deutet. In alledem den Gang der menschlichen Selbstbesinnung wiederzufinden, wäre die eigentliche Aufgabe der philosophischen Anthropologie.

Digitized by Google

II. PLATON

DIE SOKRATESFIGUR.

Mensch — Philosoph — Lehrer.

Im Platon vereinigen sich in ganz einzigartiger, vielleicht seitdem nie wieder erreichter Weise gestaltbildende Kraft, Deutung des Lebens, Mythenbildung, Sinngebung und Zielsetzung zu einer Anschauung des Menschen, die für die fortschreitende Besinnung des Menschen auf sich selbst Motive von entscheidender, auf Jahrhunderte hinaus fortwirkender Bedeutung geliefert hat. Platon denkt in lebendigen Figuren. Er kann sich keine Philosophie, keine Welt- und Lebensanschauung ohne den dazugehörigen, ohne den entsprechenden Menschen denken. Darin liegt eines der Momente der Macht der platonischen Philosophie. Der Philosoph ist immer gegenwärtig. Der erlebende, denkende, sprechende Mensch ist stets da und redet wieder zu anderen Menschen. Dieses konkret Anschauliche der Menschenfiguren bleibt etwas ganz Unaufhebbares. Die Figur lebt ihr Eigenleben; sie geht nicht auf in etwas Überpersönliches. Nicht der Mensch zunächst, sondern dieser Mensch: Sokrates.

Die Figur des Sokrates ist bei Platon nicht ein Darstellungsmittel; sie führt in das Zentrum selbst der platonischen Einstellung. Der Mensch philosophiert; vom Menschen aus wird gesprochen. Dabei braucht diese Einstellung gar nicht wieder begründet zu werden. Sie ist etwas Ursprüngliches, wie dies eben in der Anlage des platonischen Dialogs selbst zum Ausdruck gelangt. Dieser Mensch ist nicht der Mensch schlechthin, sondern eben dieser Mensch, der als solcher gar nicht wieder in einen philosophischen Begriffszusammenhang aufgeht, seine Stelle in einem System finden könnte. Er verbleibt außerhalb aller philosophischen Interpretation, kann einer solchen gar nicht unterworfen werden, geht in kein analytisches Schema ein. Er läßt sich nur darstellen, nur zur Anschauung bringen: eine Figur. Sokrates als dieser Mensch ist etwas Unerschöpfliches, ein Mensch, der sich von verschiedenen Seiten zeigen, von den Menschen verschieden aufgefaßt werden kann und im Grunde doch sein Geheimnis stets bewahrt. Dabei bleibt er eine Figur des Diesseits, ist kein Weltwesen, kein Symbol, kein Gott in Menschengestalt. In allen metaphysischen Spekulationen

Digitized by Google

wird in der Anschauung des Sokrates die Bedeutung des Diesseits im Verhältnis zum Jenseits, des Augenblicks im Verhältnis zum Ewigen, des Individuums zum Allgemeinen, des Denkenden zum Gedachten wiederhergestellt. Es bleibt stets der geschaute Sokrates, etwas Einmaliges: ein Mensch.

Dieser Mensch ist Philosoph, der Philosoph, der philosophische Mensch, und zwar stellt der Philosoph, wie er in dieser Form in die Erscheinung tritt, selbst wieder etwas primär Gegebenes vor aller Philosophie und gar nicht erst ein wieder aus der Philosophie Abzuleitendes dar. Man darf die platonische Philosophie nie ohne den Philosophen denken. Es handelt sich bei Platon nicht um eine Selbstdarstellung des Sokrates aber ebensowenig um eine rein als solche ablösbare Philosophie, — als ließe sich alles, was hier aufgeführt wird, in einer unpersönlichen, allgemeinen Form darstellen —, sondern eben von vornherein um die Philosophie des philosophischen Menschen. Dieses ganz ursprüngliche Verhältnis von Philosoph und Philosophie kann gar nicht wieder von einer Philosophie aus aufgefaßt werden, weil es eben als solches vor aller Philosophie liegt. Sokrates ist nicht aus einer Philosophie, aus einer philosophischen Idee abzuleiten, eine Art Personifizierung oder Symbol der Philosophie, sondern der Mensch, der sichtbare Mensch, der philosophiert, nicht ein „Ich", wie es sich etwa von etwas individuell Erlebtem zu etwas Allgemeinem wandeln könnte, sondern ein Mensch, dem man begegnet, den man in der Darstellung sichtbar macht, der zu anderen Menschen spricht und dessen besondere Lebensschicksale stets mit anklingen.

Zugleich aber besteht nun zwischen diesem Menschen und dem Philosophen eine untrennbare Einheit. Er verkündet den Selbstwert des Philosophen; er bringt in seiner Person die philosophische Attitüde, die philosophische Einstellung, die philosophische Anlage zum Ausdruck. Er wahrt in allem die philosophische Distanz zu den Lebensproblemen, zu sich selbst, zu seiner Seele selbst. Er denkt sein Leben. Alles wird ihm zum Gegenstand des Philosophierens, eines Philosophierens, das vor aller bestimmten Philosophie liegt, das von sich aus ein Letztes darstellt gegenüber allen Formulierungen und Ergebnissen, und das selbst wieder nur von der lebendigen philosophischen Persönlichkeit, von dem philosophischen Menschen aus gefaßt werden kann.

Dies kommt in der Dialogform selbst zum Ausdruck. Der platonische Dialog ist ebensowenig wie die Sokratesfigur ein bloßes Mittel „künstlerischer Darstellung". Er ist der Ausdruck selbst der platonischen Philosophie, des platonischen Philosophierens, eines immer von neuem einsetzenden Philosophierens, eines immer von neuem beginnenden Aufstiegs, der von einer philosophischen Problemsstellung ausgeht, nicht zu einem bestimmten als solchem festzuhaltenden Ergebnis führt, das man zusammen mit anderen Ergebnissen in syste-

Digitized by Google

matischer Form zur Darstellung bringen könnte. Wollte man dies tun, so müßte man „oben" verweilen können, das Geschaute in Worte, in begrifflicher Gliederung fassen können. Dann gäbe es wohl eine Philosophie, aber keinen Philosophen mehr im platonischen Sinne. Es gäbe nicht mehr den philosophischen Menschen, den Menschen aller Philosophie, alles philosophischen Strebens, den Philosophen, dessen Wesen sich durch keine Philosophie erschöpfen läßt: die große Schöpfung Platons.

Die platonische Philosophie ist wie ein weites Land, das Land der Philosophie überhaupt, nicht ein philosophisches System, nicht eine besondere Weltanschauung, nicht eine Lehre. Die Besinnung des Philosophen richtet sich dabei auf das Philosophieren selbst, auf den zurückgelegten und wieder unzählige Male zurückzulegenden Weg. Was man auf dem Wege erlebt, die Wunder, die man auf der Wanderschaft schaut, das ist Philosophie. Diese Wanderschaft führt nicht zu einem bestimmten, als solchem angebbaren Ergebnis; sie stellt sich als ein immer neues Sicherheben zur Ideenwelt dar, die eben von da aus erst ihren wahren Sinn erhält, nicht als etwas Gegebenes, sondern als das stets Gesuchte.

In diesem Zusammenhang stellt sich jeder Dialog als ein philosophisches Abenteuer dar. Er muß als Ganzes genommen werden, ohne daß man berechtigt wäre, Einzelnes herauszugreifen, um daran das platonische „System" zur Darstellung zu bringen, während alles andere nur als „künstlerische" Einkleidung zu gelten hätte. Jeder Dialog ist eine zeitlich begrenzte Episode in einer langen, nie zum Abschluß gelangenden philosophischen Wanderschaft, und zwar in einer gemeinsam unternommenen Wanderschaft, in der Sokrates, nicht der Repräsentant einer Philosophie, sondern der Philosoph schlechthin, der Lehrer, der den Weg zu aller Philosophie weist, sich zur Führung anbietet.

In der Sokratesfigur ist Philosophieren und lehrende Einwirkung in ganz unmittelbarer, ursprünglicher Weise verbunden. Sokrates ist Lehrer, wie er Philosoph ist. Zu Sokrates gehören Menschen, denen er sich mitteilt, Menschen aller Art, wie man ihnen im Leben begegnet, Menschen, die sich zu Sokrates hingezogen oder von Sokrates abgestoßen fühlen, nichts von seiner Art wissen wollen, Schüler, die gläubig zu allem ja sagen, ohne recht überzeugt zu sein, und Mitarbeitende, ehrbare Bürger, denen Sokrates bis zu einem gewissen Grade sympathisch ist, die sich aber nicht auf sokratische Diskussionen einlassen können und wollen, Lehrer der Weisheit aller Art, die sich mit ihm auseinandersetzen. Kinder, Jünglinge, reife Männer, Greise umgeben Sokrates. Er lebt unter Menschen. Er lehrt. Das Lehren, das Sichmitteilen, das Wirken auf Menschen ist dabei etwas ganz Ursprüngliches, etwas wesenhaft Sokratisches. Zwischen der Sokrates-

Digitized by Google

figur und der Dialogform besteht in diesem Sinne ein innerer notwendiger Zusammenhang. Sokrates kann nur in einer Gegenüberstellung von Persönlichkeiten ganz zur Darstellung gelangen. Er philosophiert in einem lebendigen Zusammenhang mit Menschen. Er entwickelt seine Gedanken im Gegensatz zu anderen Standpunkten, als Mensch gegenüber anderen Menschen, erweist die Überlegenheit seines Denk- und Lebenstypus gegenüber anderen Denk- und Lebenstypen.

Mensch, Philosoph und Lehrer bilden so in der Sokratesfignr eine untrennbare Einheit. Es ist eine in sich geschlossene Persönlichkeit, die ihrem Wesensgesetze folgt, die ihre eigene Rechtfertignng in sich selbst enthält. Der philosophische Mensch wird hier zu einer Gestalt, zu einem Wert. Und in ihm rechtfertigt sich die Philosophie selbst, die den zukünftigen Geschlechtern als etwas von dieser Persönlichkeit selbst Unabtrennbares erscheint. Platon hat den Typus des Philosophen, des philosophischen und lehrenden Menschen geschaffen, einen der größten, wirkungskräftigsten menschlichen Typen aller Zeiten.

SOKRATES UND DIE MENSCHEN.

Wozu überhaupt Philosophie? Was leistet Philosophie? Welches sind denn die tatsächlichen Wirkungen der Philosophie im menschlichen Leben? Es sind dies Fragen, die wir von einer gewissen Zeit an in den platonischen Dialogen immer wieder finden. So gefaßt, sind sie nicht eigentlich von der ursprünglichen Sokratesfigur her gestellt. Sie stammen von anderswo her. Die Verbindung von Philosophie und Mitteilungs- und Lehrbedürfnis ist in Sokrates etwas ganz Ursprüngliches. Sokrates philosophiert nicht mit den Menschen, um dann zu sehen, was dabei nun im Einzelnen herausgekommen ist. Philosophie und lebendige Einwirkung bilden bei ihm eine untrennbare Einheit. Dies drückt sich dann wieder darin aus, daß angenommen wird, daß reine Erkenntnis die beste Erziehungsmethode ist, daß methodisch richtige Werterkenntnis auch entsprechendes Handeln bedeutet.

Anders wird es aber nun, wenn die Frage von den Menschen aus gestellt wird, und zwar nicht für den einzelnen Schüler, sondern für die Menschen, wie sie in einem gesellschaftlichen Ganzen leben und wirken, und schließlich für die Gemeinschaft selbst. Macht die Philosophie den Menschen besser? Nicht diesen oder jenen Menschen, sondern die Menschen, die in einer Gemeinschaft leben? Das sind Fragen, die Kallikles im Gorgias an Sokrates richtet. Sie erhalten erst ihre ganze Bedeutung, wenn man berücksichtigt, daß sie eine ganz wesentliche Seite in Platon berühren. Platon ist ganz ursprünglich Politiker; er will wirken. Der Vorwurf der Wirkungslosigkeit der Philosophie trifft ihn ganz unmittelbar. So muß sich Sokrates vor den Menschen rechtfertigen. Nicht die Persönlichkeit des Sokrates bedarf einer Recht-

Digitized by Google

fertigung, wohl aber sein Werk, oder vielmehr die Wirkung, die sein Werk tatsächlich auf den Menschen ausüben kann. Es gilt den Sinn der Philosophie auszusprechen für das menschliche Leben; es handelt sich um eine Selbstbesinnung des Philosophen in Hinsicht auf den Menschen. Das Philosophische und das Menschliche muß in einen inneren notwendigen Zusammenhang gebracht werden. Beides war in der Figur des Sokrates in unmittelbarer Weise verbunden. Nun aber wird diese Verbindung selbst wieder zum Problem.

Damit stellt sich eigentlich erst die Frage des Menschen als solchen. Was ist der Mensch? Warum bedarf er als Mensch der Philosophie? Welches ist die anthropologische Bedeutung der Philosophie? Was leistet sie für die Seele des Menschen? Diese Fragen betreffen zunächst den Menschen schlechthin. Es handelt sich um seine Seele, um Werte, die außerhalb jeder individuellen und gesellschaftlichen Lebensbetätigung liegen. Die Philosophie findet in ihnen eine letzte Rechtfertigung gegenüber allen Einwänden, die der Mensch des praktischen Lebens erheben kann. Zum andern aber will derPhilosoph selbst in das staatlich-politische Leben eingreifen. Was kann hier die Philosophie leisten? Der Gesetzgeber Sokrates gibt hierauf die Antwort.

Die Persönlichkeit des Kallikles im Gorgias von typischer Bedeutung. In der Einstellung Platons selbst begründete Antithese. Lebenswirklichkeit, Lebensempirie gegen Idee. Nicht die Theorien, die Kallikles entwickelt, sind das Wesentliche, sondern seine ganze Haltung. Diese Theorien kann man widerlegen. Man kann einen dialektischen Sieg davontragen, aber diese Lebenshaltung selbst kann man nicht widerlegen, weil sie jeder Dialektik das Leben, die Lebensaktivität, die Lebenspraxis, den Erfolg gegenüberstellt. Kallikles: praktische Erfolglosigkeit der Philosophie. Lebensfremdheit des Philosophen (Gorgias, 484 d, e.). Was hilft es gegenüber Gorgias und Pollos rechtzubehalten? Mit allen diesen Redereien bringt man es zu nichts (486 c). Seine Theorien seien zynisch, seien frivol. Kallikles wird sich dadurch nicht umstimmen lassen; er ist ja gar kein Theoretiker. Die Theorie hat für ihn nur eine sekundäre Bedeutung. Die Philosophie, die Theorie selbst muß sich dem Leben gegenüber rechtfertigen. Was kann sie im Leben, was kann sie für das Leben leisten? Sie führt zu nichts. Aber wo sind dann eure Erfolge, ihr praktischen Politiker? (515 a. Vgl. dazu 517 b, c.) Damit sind wir aber mitten in der politischen Empirie; wir diskutieren als Politiker. Kallikles bestimmt die Art der Problemstellung: die Problemstellung vom Leben, von dem tatsächlichen Erfolge aus.

Übergang von der einfach pädagogischen (Protagoras-Laches) zur politischen Fragestellung. Der Staatsmann als Erzieher. Durchdringung des Staatslebens mit dem Erziehungsgedanken. Nicht das Individuum, nicht dieses oder jenes Individuum gilt es zu bessern, sondern die Gesamtheit. Sokrates wird zum Staatsmann, zum einzig wahren Staatsmann (521 d, vgl. dazu vorher 473 e, 515 a). Einbildung des politischen Elementes in den Sokratestypus. Anknüpfung an die Lehrtätigkeit des Sokrates. Frage der Lehrwirkung stellt sich dabei verhältnismäßig einfach, solange es sich nur darum handelt, darzulegen, daß Sokrates gegenüber dem Sophisten der bessere Lehrer ist. Anders, wenn Frage politisch gestellt wird. Hier: Lösung schließlich nur in einer durchgeführten politischen Organisation. Der Philosoph wird zum Gesetzgeber. Der Gesetzgeber muß aber die Menschen kennen (vgl. dazu den Vorwurf des Kallikles 484 d). Spätere Entwicklung der anthropologischen Auffassungsweisen nach der gesetzgeberisch-pragmatischen Seite hin. Mensch als Material für den Gesetzgeber.

Digitized by Google

Nun aber Betonung des Selbstwertes der Philosophie. Unabhängig von allen praktischen Erfolgen. Philosophie leistet etwas viel Wesentlicheres als das, was sich durch den Erfolg abmessen ließe. Auch wenn erfolglos, hat sie doch einen Sinn. Das gelangt in dem Mythos zum Ausdruck (523 ff.). Schicksal des Tyrannen nach dem Tode und Schicksal des Philosophen (525 d, 526 c). Mythos hier affirmativ in polemischer Absicht, dient als Argument gegen Kallikles. Andere Stellung und Bedeutung des Mythos als Ausdruck eines inneren Erlebnisses in späteren Dialogen. Erst allmähliches Hineinwachsen Platons in den Mythos. (Vgl. auch die erkenntnistheoretische Verwertung des Mythos im Menon).

Wichtig nun: Sokrates als philosophisch-seelischer Mensch. Verbindung von beidem, dem Philosophischen und dem Seelischen wird in den späteren Dialogen zu etwas ganz Wesenhaftem. Philosoph: der innerliche Mensch, der auf das Heil der Seele Bedachte. Auffassung des Lebens von den Seelenwerten aus. Mythische Lebensperspektive (vgl. u. a. 492 e, 493 d).

DAS PHILOSOPHISCHE LEBEN.

Philosophie und Seele.

Das Philosophische selbst ist bei Platon der Ausgangspunkt, nicht eine Philosophie, die sich auf etwas anderes bezöge, auf ein davon zu sonderndes und als solches zu erkennendes Objekt. Die Philosophie Platons ist vor allem eine ständig fortgesetzte Selbstbesinnung des Philosophen, eine Philosophie des Philosophen, wobei Philosophie sich als ihr eigenes Objekt darstellt, ein reflektierendes philosophisches Bewußtsein, in dem das philosophische Erlebnis in immer neuen Formen zur Darstellung gelangt. Philosophie darf in diesem Sinne gar nicht als diese bestimmte Philosophie gefaßt werden, sondern als Philosophieren, und es wäre besser, gar nicht von einer platonischen Philosophie oder gar von einem System Platons zu reden, sondern von einem platonischen Philosophieren, oder besser noch von dem Philosophieren überhaupt, wie es Platon deutet und lehrt.

Platon geht von einer klar umrissenen Gestalt aus, von einer philosophischen Erfahrung, die sich ihm als solche als etwas Grundlegendes darstellt, in seinem Leben und Denken gewissermaßen ein *apriori* bedeutet, dessen Sinn und Bedeutung im menschlichen Leben und für das menschliche Leben es auszusprechen gilt.

Das philosophische Erlebnis ist für Platon zugleich Seelenerlebnis. Die Seele, wie sie in dem philosophischen Erlebnis sich selbst schaut, ist die Seele schlechthin. Die Seele erwacht zu sich selbst, erlebt sich selbst, losgelöst von den wechselnden Lebenseindrücken. Die qualitative Mannigfaltigkeit der Geschehnisse ebenso wie der Dinge ist bedeutungslos. Das philosophisch gefaßte Leben läßt sich nicht „erzählen“. Es verläuft ereignislos. Das, was tatsächlich geschieht, das Einzige, was der Philosoph festhält, sind Änderungen in der Seelenfiguration: die Gestalt der Seele, eine sich so oder so bildende, eine so oder so geformte Seele, in der sich die verschiedenen Ereignisse

Digitized by Google

ihres Lebens in ihrer förderlichen oder schädlichen Auswirkung eingegraben haben. Was aus meiner Seele wird, nicht was in meinem Leben geschah, ist das Bedeutsame. Was in die Seele eingeht, sind gar nicht die konkreten Lebensinhalte. Die seelische Projizierung hebt die Lebensereignisse auf. Mythisch läßt sich das so ausdrücken: wenn das alles vergangen sein wird, wird sich die Seele so oder so gestaltet vorfinden, die Seele rein als Seele, losgelöst von den Zufälligkeiten des Lebensverlaufs.

Die philosophische Selbstbesinnung bringt das seelisch Bedeutsame losgelöst von der Zufälligkeit der Ereignisse zur Darstellung. Die Geschichte eines Lebens wird zur Geschichte einer Seele, eines Lebens jenseits des in den Ereignissen faßbaren Lebens. Das Leben in seinen veränderlichen Ereignissen ist das Unwirkliche. Damit die Seele zu sich selbst komme, muß sie sich aus der Veränderlichkeit des Geschehens herauslösen. Das Verharren in der Lebensveränderlichkeit bedeutet Verharren in der sinnlichen Anschauung. Die Seele findet ihr wahres Leben nur in der Schau des Seienden, in dem philosophischen Leben.

Philosophisch leben bedeutet aber nicht leben auf Grund einer erreichten Erkenntnis und einer dementsprechenden Zuständlichkeit. Philosophisch leben bedeutet philosophierend leben. Es handelt sich nicht um ein ein für allemal zu erreichendes Endziel, sondern um ein fortwährendes Denken, um ein immer von vorne Beginnen, um ein Durchlaufen der verschiedenen Stadien des Erkennens, um ein immer von neuem ansetzendes Sichannähern, um ein Sicheinleben in die Philosophie, um ein Einheimischwerden, um eine das ganze Leben durchziehende Sehnsucht, um ein liebendes Sicherheben; das alles wieder zusammengefaßt in der Einheit eines Lebenstypus. Philosophisch leben heißt mit Sokrates leben. Es ist ein von einem durchgängigen Lebensrhythmus bestimmtes Leben, ein Leben von der Seele aus und für die Seele, ein Philosophischwerden des Lebens.

Beides läßt sich in der Tat nicht voneinander trennen. Das Philosophische und das Seelische bilden eine unauflösbare Einheit. Philosophie ist in diesem Sinne seelische Funktion, seelische Tätigkeit schlechthin, Eigentätigkeit der Seele, Ausdruck reinster seelischer Energie. Erkennen bedeutet seelischer Emporstieg, seelische Gesundung, ein im Erkennen mit dem Erkannten Sicherfüllen.

Von hier aus stellt sich nicht irgendwie die Frage nach dem Nutzen der Erkenntnis, nach den günstigen Wirkungen, die sie etwa für das menschliche Leben haben könnte, nach Werten, die irgendwie außerhalb des Erkenntnisvorgangs selbst liegen würden und durch die die Erkenntnis selbst erst ihre Rechtfertigungen erhielte. Sondern die Philosophie als seelische Leistung ist in sich selbst gerechtfertigt. Der Wert der Philosophie besteht nicht in praktisch verwertbaren Erkenntnissen, auch nicht einmal in irgendwelchen theoretischen als solchen mitteil-

Digitized by Google

baren Lehren. Die Seele strebt von sich aus nach Schau, nicht um aufzuzeichnen, was sie geschaut hat, um von sich das Geschaute gewissermaßen abzulösen und es in „allgemeingültiger" Form darzustellen, damit es nun alle gleichermaßen wissen könnten. Das wäre ganz unplatonisch gedacht. Die Seele kann nur an das Geschaute herangeführt werden. Sie selbst muß schauen. Das Geschaute ist nicht mitteilbar. Platons Philosophie kann nicht gelehrt werden; man kann nur in seine Schule gehen, um philosophieren zu lernen. Nur im Erleben kann man es verstehen. Je unmittelbarer die Einwirkung auf das Leben, je mehr man das Wort, das Lehrbare und Fixierbare überwindet, desto mehr nähert man sich dem Ziele. Philosophie ist nicht Mitteilung von Kenntnissen, sondern Seelenleitung, Anleitung zu philosophisch-seelischem Leben.

Im philosophisch-seelischen Leben sind die Momente, die wir in der Philosophie analysierend herausheben, untrennbar miteinander verbunden: das Erschauen und der Erschauende, der Weg, die Methode, um zur Erkenntnis zu gelangen, und das Philosophischwerden selbst, das Erkannte und der Erkennende, der sich mit dem Erkannten erfüllt, und damit in sich eine durchgreifende Wandlung erfährt, eine Harmonisierung, eine Gesundung der Seele, in der die Erkenntnisfunktion zu der vorherrschenden Funktion wird, während er sich selbst mit dem erkannten Sein erfüllt, entsprechend Lust fühlt: ein Emporstieg, in dem die Seele zugleich mehr sieht und mehr sehend wird, lichter wird im Schauen des Lichtes. Nicht: Ich liebe, und dann weiter: dieses oder jenes, was schön ist, sondern von Schönheit erfüllte Liebe. Ein sich mit Schönheit Durchdringen, ein Schönwerden, ein Bewußtwerden der Schönheit und der Seele am Schönen und im Schönen. Ebenso ist Lust an der Schau des Seienden selbst wieder eine von Sein erfüllte Lust, eine Seinslust, seiende Lust, Lustwirklichkeit, wirkliche Lust. Erfassung des Dauernden: ein Sichselbsthaben am Dauernden, Sichselbsthaben im Dauernden, Verweilen in der Dauer, Selbsterfassung des seelischen Seins am unveränderlich Seienden, Seiendwerden in der Schau des Seins. Dies alles bezeichnet nur die verschiedenen Motive, die in das Gesamterlebnis Seele-Idee eingehen, das in einem unlösbaren Zusammenhang Anschauung der Idee und Präsenz der Ideenwelt, Bewußtwerden des Seienden als des Daseienden und Bewußtwerden seiner selbst am Seienden: die Schau, das Wohlbefinden, die Gesundheit, die Harmonisierung der Seele einerseits, wie andererseits: Schönheit, Sein, Dauer, Ewigkeit in sich vereinigt.

Der Philosoph und die menschlichen Lebensbedingungen.

Der Zusammenhang Seele-Idee ist etwas Ursprüngliches, kann nicht wieder von etwas anderem abgeleitet, auf etwas anderes zurückgeführt werden. Platon geht nicht von einer bestimmten Weltanschauung aus,

Digitized by Google

zu der die philosophisch-seelische Erfahrung als solche dann wieder in Beziehung gebracht werden müßte und aus der diese Erfahrung selbst erst ihre Bedeutung erhielte. Der Weg führt nicht von der Anschauung der Welt zur Seele, sondern die Sehnsucht der Seele nach Ideenschau, wie sie in dem philosophischen Seelenerlebnis erfahren wird, ist etwas Primäres, etwas in sich selbst Begründetes und Bestehendes, das als solches gar nicht auf eine Weltformel gebracht werden kann. Die Welt könnte so oder anders sein, unsere Sehnsucht bliebe bestehen. Das Oben und Unten, die Erleuchtung, das Lichtwerden ist etwas, worin die Seele sich selbst weiß, worin sie etwas erfährt, was sie gar nicht von der Welt aus erfahren könnte.

Nun weiß aber der Denkende und Liebende, daß er als Mensch in einer Welt, in einem zeitlich-räumlichen Ganzen lebt. Diese Welt ist aber nun nicht wieder als solche gedankliches Objekt oder Objekt seiner Liebe, sondern etwas, wovon der Denkende und Liebende als dieser Mensch oder dann weiter als Mensch überhaupt seiner psychophysischen Konstitution nach, seinem Schicksale nach abhängt; der zeitlich-räumlich bedingte Umkreis, in dem der Philosoph als Mensch lebt. In diesem Sinne ist das räumlich-zeitliche Weltbild gar nicht das Entscheidende, sondern die „Ideenwelt", die aber gar nicht wieder als kosmisches Schema in Analogie mit früheren Weltschematen zu fassen ist, sondern eben stets nur in ihrem Verhältnis zu der Seele erlebt werden kann, das sich als solches nicht wieder auf ein Verhältnis zu dem Weltganzen zurückführen läßt. Kein Schema: Ideenwelt-Mensch in dem Sinne, wie man von Welt und Mensch überhaupt redet, sondern: Seele-Ideenwelt einerseits, Mensch in seiner Lebensbedingtheit andererseits, wobei Seele und Ideenwelt sich gegenüber dem Menschen in seiner psychophysischen Bedingtheit als etwas untrennbar Zusammengehöriges darstellen: die Ideen schauende Seele, wie sie sich selbst erlebt, einerseits, und das menschliche Leben, wie es in der Welt verläuft, andererseits. Wie aber läßt sich beides vereinigen: das Philosophische und das Menschliche, wie sich der Zusammenhang deuten von Seele und menschlicher Lebensbedingtheit?

Die Dynamik des menschlichen Lebens.

Die philosophische Seelenerfahrung stellt sich als ein grundlegendes Erlebnis dar, von dem aus alles andere Sinn und Bedeutung erhält. Nicht vom Menschen aus läßt sich die Seele verstehen, sondern nur von der Anschauung der Seele aus, von dem Seelenerlebnis aus erfassen wir die wahre Bedeutung und den Sinn des menschlichen Lebens. Die Seele schaut gewissermaßen auf das menschliche Leben herab; sie weiß sich selbst als etwas über dem Leben Seiendes, zu der Seinswelt Gehörendes.

Digitized by Google

Das menschliche Leben aber stellt sich ihr als gehemmtes seelisches Leben dar. Der Mensch leidet an seiner menschlichen Bedingtheit. Er sehnt sich nach seelisch-geistigen Daseinsformen, in denen diese mit der psychophysischen Konstitution selbst gesetzte Lebensbedingtheit überwunden wird. Er liebt das andere, in den gegebenen Lebensformen nie zu Erreichende, und in dieser Liebe zu dem, was alles menschliche Leben übersteigt, gelangt die Seele zu sich. Das ist nichts Einmaliges, sondern das ist das Leben des Philosophen selbst. Er weiß um die Idee, er weiß von dem, was oben ist, und von da aus erfaßt er alles, was unten ist, erprobt er das ideelle Wissen an jedem Einzelnen im Denken und Gestalten. Von seiner Ideenbewußtheit aus schaut er alles anders, als es denen erscheint, die nie oben waren. Das Ziel seiner Sehnsucht ist, ganz nur dort leben zu können. Hier unten aber ist er ein Suchender, ein Fragender und Antwortender, immer bewußt der ewigen Gegenwart alles Schönen und Wahren.

In den verschiedensten Formen gelangt bei Platon dieser dramatische Motivzusammenhang, diese Spannung, wie sie im menschlichen Leben selbst angelegt ist, zum Ausdruck: ein Nichtschauenkönnen und doch Geschauthaben, ein Aus-der-Helle-Kommen und Im-Dunkeln-Verweilen, ein Wissen um das, was da ist, und es doch nicht erfassen können, ein Einst-Schauen-Werden des bereits Geschauten, Gegenwart und Ferne der Idee, ein Untenbleiben mit Seele und Körper, während die Seele oben ist, ein Gefangensein im Leben, während die Seele sich über das Leben erhebt, ein Weilen der Seele fern von ihrer Heimat, ein Unten-Festgehaltenwerden, während sie nach oben strebt: alles dies bringt nur dasselbe Spannungserlebnis, wie es für die ganze anthropologische Auffassungsweise Platons grundlegend ist, zum Ausdruck.

Der Dualismus Platons darf nie anders als dynamisch gefaßt werden. Sowie es sich nur darum handelt, etwa körperliche und geistige Genüsse gegeneinander abzuwägen, die Dualität des Menschen statisch zu erfassen, schwindet die eigentliche Kraft des Gedankens. Körper ist Widerstand, Körper ist Sehnsuchtshemmung. Die Seele aber erhebt sich von der Sinnenwelt zur geistigen Welt. Sie sehnt sich nach dem, was oben ist. In diesem Oben und Unten, in diesem Obensein drückt sich das Verhältnis der Ideenwelt zur Seele aus. Für die Seele ist die Ideenwelt oben, sie ist das Ersehnte. Das ist kein statisches Denkverhältnis, sondern etwas ganz ursprünglich Dynamisches. Man kann die Idee nicht aus diesem dynamischen Zusammenhang herauslösen, man kann sie nicht vom *ὑπερουράνιος τόπος* herunterholen. Die Ideen werden dann zu den beliebten logischen Schemata. Sie lassen sich aber nicht so ohne weiteres auf den Markt bringen als Objekt von Diskussionen und verständigen Analysen. Man muß sie schon an dem Orte belassen, den noch kein Dichter je besungen hat, und glauben, daß der Weg ein langer ist, bis man zu ihnen gelangt, ein Weg mit vielen Abenteuern, ein Emporstieg der liebend-denkenden Seele. Die nicht mehr ersehnte, nicht mehr geliebte Idee, wäre nicht mehr Idee, so wenig wie die sich nicht mehr nach der Idee sehnende Seele Seele wäre. Seele und Idee lassen sich nicht von einander trennen. So wenig der Gott der Christen sich ohne den Menschen denken läßt und der Mensch ohne Gott, ebensowenig die Idee Platons ohne die Seele und die Seele ohne die Idee. Nur in ihrer wechselseitigen Beziehung, wie sie in der philosophischen Lebenserfahrung erlebt wird, erhalten beide ihren wahren Sinn.

Zugleich aber lebt nun die Seele dieses menschliche Leben. Doch weiß sie, daß es nicht ihr Leben ist. Sie bildet ihr Leben aus sich selbst, ein seelisches Leben, das zum

Digitized by Google

Ziel ihrer Sehnsucht wird, während sie das menschliche Leben selbst nur von da aus erlebt, von einem Wissen aus um Erlebnisse, die nicht als solche in die menschliche Lebensform eingehen und doch wieder in diesem Leben selbst wirken als denkendes Streben und liebendes Sehnen.

DER MYTHISCHE MENSCH.

Seele und Idee.

Der Philosoph ist für Platon der im Seelischen Lebende, der seiner Seele stets Bewußte, der seelisch-geistige Mensch. Alles Seelische führt zur Philosophie, weil eben Philosophie das ist, was letzthin die Seele selbst in ihrem Wesen, in ihrem Eigenwerte charakterisiert. Zwischen Philosophie und Seele besteht ein innerer Wesenszusammenhang. Darum bedeutet auch Verkennen des Philosophen Verkennung der Seele. Unphilosophisch leben heißt seelenlos leben, seine Seele verkümmern lassen.

Der Philosoph so gefaßt, ist einer der großen menschlichen Typen, von denen aus sich das Leben überhaupt deuten läßt. Von Natur aus ist etwas Philosophisches im Menschen, das mit der Wesensbestimmung des Menschen selbst zusammenhängt. Im Philosophen gelangt die menschliche Sehnsucht zu vollendetem Ausdruck. Er ist der Mensch, der sich nach ideeller Schau sehnt, der sich über das durch die psychophysische Beschaffenheit des Menschen bedingte Leben hinaussehnt.

Nun wird aber der philosophische Mensch selbst wieder zum Problem. Philosophie ist Sehnsucht nach der Idee. Warum aber können wir nur immer unvollkommen die Idee schauen? Die Antwort liegt zunächst in der Besinnung auf unsere psychophysische Konstitution. Wir sind durch den Körper in unserem Emporstieg gehindert. Doch die Antwort als solche kann nicht genügen. Warum sind wir Seele und Körper? Warum sind wir an dem Schauen der Ideen durch unseren Körper behindert, warum ist unsere Seele in dem Körper eingekerkert?

Die einfache Tatsache unserer psychophysischen Konstitution gibt darauf keine Antwort, ebensowenig wie sich eine solche aus dem philosophischen Erlebnis selbst gewinnen läßt. Man kann nicht aus der Idee ableiten, warum wir die Idee nicht schauen können. Das Problem des Lebens in bezug auf Ideenschau ist von der Idee aus nicht lösbar, ja es kann von da aus eigentlich gar nicht gestellt werden. Es stellt sich erst in der Besinnung des Philosophen auf das Leben, als menschliches Problem, das gar nicht als solches von der konkreten Lebenserfahrung losgelöst werden kann. Es ist ein Problem, das der Philosoph Sokrates inbezug auf den Menschen Sokrates aufwirft, wenn er auf sein Leben zurückblickt, ein Problem, das sich nicht vom philosophischen Denken aus stellt, sondern erst, wenn dieses Denken innerhalb des Lebenszusammenhangs gefaßt, auf die Ebene der Lebenserfahrung projiziert wird.

Digitized by Google

Gedeutet kann aber das Verhältnis des Menschen zu der Ideenwelt von keiner Lebenserfahrung aus werden, ebensowenig wie es aus der Kenntnis der menschlichen Seele abgeleitet werden kann. Die Einheit von Philosophie und Leben läßt sich nur mythisch fassen. Sinn und Bedeutung des philosophischen Denkens als Lebensvorgang läßt sich nur mythisch ausdrücken. Das Denken in seiner Lebensbedeutung ist etwas Mythisches, ebenso wie die Idee selbst, wenn sie von der menschlichen Lebenseinstellung aus gefaßt wird. Die Seele sehnt sich vom Leben fort zur Ideenschau. Der Mythos ist Deutung dieser Sehnsucht, Deutung dieser Liebe, von dem kosmischen Schicksal dieser Seele aus. Was bedeutet es, kosmisch angesehen, wenn ich philosophiere? Was bedeutet meine Sehnsucht, was bedeutet meine Liebe?

Seele und Idee: das ist das Grundmotiv des philosophischen Mythos, ja des Menschenmythos überhaupt. Der Mensch: der nach der Idee sich Sehnende. Der Mensch, wie er im Philosophen zu sich selbst erwacht: im Philosophen überhaupt, nicht in dieser bestimmten Philosophie. Die Ideenschau, vom Philosophen aus gesehen, ist Philosophie der Philosophie. Der Philosoph als Philosoph strebt nach Ideenschau. Das eben heißt Philosoph sein. Sokrates, der zur Ideenschau anleitet, ist Zeuger von Philosophie. Er ist nicht der Mensch dieser Philosophie, sondern im gewissen Sinne der Mensch aller Philosophie, der Philosoph der Philosophie überhaupt. Er spricht im Namen der Philosophie. Er wirkt philosophisch. Er ist Seelenleiter.

Diese philosophische Einwirkung als Aktion auf die Seele, als seelische Steigerung ist aber vom menschlichen Leben aus eine nur mythisch zu deutende Aktivität. Der Philosoph ist der Deuter der Seele, der ihr ihr Geschick verkündet und zugleich auf die Seele einwirkt, sie zur Unsterblichkeit führt. Philosophie stellt sich als eine Einwirkung mit einer über dieses Leben hinausgreifenden, nur mythisch zu fassenden Zielsetzung dar. Der Sinn der philosophischen Lehrtätigkeit erweitert sich ins Mythische. Vom Mythos aus gesehen stellt sie sich als Seelenheilung, als ein Unsterblichmachen der Seele dar.

So liegt in der Philosophie, in der philosophischen Diskussion selbst ein nur mythisch zu fassender Sinn. Das Philosophieren ist ein mythisches Abenteuer der Seele. Philosophiert für eure Seele, philosophiert um eurer Seele willen, bedeutet hier: Denkt an das Schicksal eurer Seele, sorgt für eure Seele. Von der Seele und ihrem Schicksale aus gesehen, stellt sich das Einzelleben immer nur als ein Teilausschnitt aus einem mythischen Gesamtgeschehen dar. Seele ist Mythos. Der individuelle sterbliche Mensch ist, von der Seele aus gesehen, eine mythische Figur in einer mythischen Welt.

Digitized by Google

Der Mythos und das philosophische Leben.

Was bedeutet es, kosmisch angesehen, wenn ich philosophiere? Was bedeutet meine Sehnsucht, was bedeutet meine Liebe? Der Mythos gibt darauf Antwort. Er stellt sich dar als kosmische Interpretation des Seelenerlebnisses. Seele und Welt stehen in einem mythischen Zusammenhang. Durch ihr Schicksal ist die Seele mit der Welt verbunden, wie umgekehrt die Welt inbezug auf die Seele sich nur mythisch deuten läßt. Von da aus läßt sich dann wieder die Philosophie als ein Eingreifen in einen kosmisch-mythischen Prozeß deuten, als ein Einwirken auf die Seele, das erst jenseits dieser Lebensgrenzen selbst in einer nur mythisch zu fassenden Weise in seinen Ergebnissen in Erscheinung tritt.

Doch wäre es ein Irrtum, wollte man nun in dieser mythischen Auffassung und Zielsetzung etwas Primäres sehen. Das Wesentliche bleibt stets das Denken selbst, nicht das mythisch zu fassende Ergebnis des Denkens. In diesem Sinne: Autarkie des Philosophierens. Auch der Mythus hat demgegenüber nicht etwas Selbständiges, als solches Abzusonderndes. Wir philosophieren nicht, weil wir an den Mythos glauben, sondern der Mythos ist nur eine Deutung des Philosophierens, ein kosmischer Ausdruck der philosophischen Erfahrung. Der Liebende spricht über Liebe. Das erste aber ist Liebe selbst, ist Denken. Sokrates leitet zu Denken an und spricht dem Liebenden und Denkenden, von Liebe- und Denkmythos. Das Wesentliche aber bleibt stets Denken und Liebe. Werdet Philosophen. Auf das Philosophieren kommt es an.

In diesem Sinne bleibt der Philosophierende ein in sich selbst charakterisierter Typus. Im fortgesetzten philosophierenden Denken liegt eine sich selbst genügende Zuversicht. Alles andere ist nur ein „Vielleicht". Ohne dieses Vielleicht kein Mythos. Dieses Vielleicht ist nicht einfach Vermutung, sondern selbst wieder Ausdruck liebender Sehnsucht. Liebe ist keine Gewißheit des Habens. Liebe ist Suchen. Liebe ist ihrer selbst gewiß, aber ungewiß des Besitzes des Geliebten. Es gilt, sich von hier fortzusehnen und seiner Sehnsucht treuzubleiben. Ein langer Weg führt ins Unbekannte, ein Weg, den der Mensch geht, geleitet von seiner Sehnsucht. Die Idee ist eine vorahnende Zielsetzung der Seele. Die Ideenwelt liegt in weiter Ferne. Jahrtausende trennen uns von der Erreichung des Zieles. Es war einmal, es wird sein. Es gilt, das Abenteuer zu wagen.

All dies sind aber nur Erzählungen des liebenden Menschen, Mythen. Er weiß nur von seiner Seele, von seiner Sehnsucht. Er, der Liebende, redet, redet, wie es ihm seine Sehnsucht eingibt, von dem Schicksal der Seele, von dem menschlichen Leben, das nur kosmisch-mythisch unter Aufhebung der empirischen Lebensschranken gedeutet werden kann. Dabei bleibt das Ungewisse, Unbekannte, dem ein in sich ver-

Digitized by Google

festigter Menschentypus gegenübersteht: der Mensch, der denkt und strebt und für seine Seele sorgt. Er hebt sich ab von dem mythischen Hintergrund, von dem Helldunkel, das das Schicksal der Seele umgibt. Es ist der philosophierende Mensch.

Dieser Mensch erlebt seine Seele und deutet ihr Schicksal, ahnt ihre kosmische Bestimmung. Er selbst aber bleibt dieser philosophische Mensch, der über die Seele philosophiert; er verharrt gewissermaßen außerhalb des Mythos seiner Seele; er bewahrt seine gedankliche Einstellung; er bleibt Philosoph. Er besinnt sich in mythischer Form auf das Schicksal des Menschen; er spricht von dem Menschen als Weltwesen; er deutet das Schicksal der Seele, der Seele überhaupt. Er spricht von dem „Seelischen", wie er es erlebt hat, von der Seelenhaftigkeit. Was er aber auch über das Schicksal der Seele verkünden mag, die Distanz des in sich ruhenden philosophischen Denkens zu dem Mythos bleibt gewahrt. Der Mythos bleibt Deutung, bleibt Vorahnung. Der mythische Mensch bleibt Gestalt, bleibt eine Figur, in der sich der philosophierende Mensch selbst erschaut, in der ihm die Seele erscheint, wie sie sich außerhalb der Schranken dieses Lebens darstellt, aber stets nur aus der Ferne, in dem Bereich der Möglichkeiten, auf dem Weg, den er zurücklegt und der zu der Schau der Ideen führt.

Verbindung von Leben und Mythos. Vgl. vor allem Phaidon, Eindruck von Sokrates in der Todesstunde: 58e, 59a, b. Unsterblichkeitsproblem vom „philosophischen" Leben, von der Persönlichkeit des Sokrates aus gesehen: 63c, 63e, 64a. Besondere Gelegenheit, davon zu sprechen: 61d, e. Der Philosoph nach einem philosophisch verbrachten Leben: εὐελπις. Das bleibt das Grundmotiv im Verhalten vom Leben zum Mythos (vgl. 67c, 95c, 114c). Rückbesinnung auf ein philosophisch verbrachtes Leben. Die Grundtendenz des philosophischen Lebens führt über das Leben selbst hinaus. Sehnsucht: 66b ff. Dabei ist das zu erreichende Ziel gar nicht das Wesentliche, sondern die transzendente Bedeutung des Philosophierens, die Selbstgewähr der philosophischen Einstellung (vgl. 67a, b; 69e). Die Zielsetzung philosophischen Lebens wird in einer Zukunftsvorstellung ausgedrückt, Rückbeziehung dieser Vorstellung auf die Lebensbesinnung: 69b, c, d.

Wesen des Mythos (μῦθον λέγειν) (61d, e, 110b). Allgemeiner Motivzusammenhang: Träume (60e), Musik (61a), Dichtung (61b), Berichte, Tradition (107d und 61d). Einbeziehung des Vergangenen und Zukünftigen in das vorliegende Lebensbild. Das Woher und Wohin. Fragen, die sich im Angesicht des Todes stellen, die aber zu keiner eindeutig bestimmten Antwort führen können. So oder anders (114c, d).

Alles dies bleibt im Unbestimmten. Die unbekannte Welt bleibt als solche bestehen; sie wird nicht einfach in etwas Gegebenes umgesetzt. Es bleibt im Todeserlebnis etwas Unaufhebbares. Die gedankliche Sicherheit liegt in dem philosophischen Erlebnis selbst. Das Mythische stellt sich demgegenüber vom Standpunkt des sterbenden Weisen aus selbst nur als eine Form des Philosophierens dar, die der Denkzuversicht als solcher gar nichts hinzufügen kann. Würde die Ungewißheit dem Schicksal der Seele nach dem Tode gegenüber fortfallen, so würde sich das ganze Bild des Sokrates verwischen. „Ich beweise die Unsterblichkeit der Seele im allgemeinen. Ich bin eine Seele, also bin ich unsterblich": ein solches Schlußverfahren, das auf Gewißheit Anspruch erheben würde, würde den ganzen Sinn des Dialogs zerstören. Es kann sich nur um ein Ahnen handeln, wie es sich im Mythos ausdrückt, um ein Ahnen des Schicksals der Seele, des Verhältnisses des Menschen zur Welt.

Digitized by Google

Von diesem mythischen Ganzen hebt sich das Leben einerseits und die Ideenwelt andererseits ab. Beides läßt sich nicht in eins bringen. Unzulänglicher Versuch des philosophischen Lebens. Mythos ist dem gegenüber Ausdruck ahnender Sehnsucht, Vorahnung einer letzten hier nicht zu realisierenden Einheit zwischen Leben und Idee. Das Verhältnis von Leben und Denken, von Seele und Ideenwelt läßt sich letzthin nur mythisch bestimmen, nur im Mythos fassen. Aber die Grenzen dürfen nicht verwischt werden. Sokrates bleibt Sokrates, und die Ideenwelt bleibt außerhalb aller mythischen Spekulation, nur dem Denken zugänglich.

Schlußerörterungen im Phaidon: Rückkehr zum Leben und Denken, zum Philosophieren.

DER POLITISCHE MENSCH.

Der Mensch als Gattungswesen.

Auf die Frage, was Philosophie im Leben leisten kann, gibt zunächst die Bestimmung des Philosophen als Seelenleiter Antwort. Seele aber ist Selbstwert. Der Philosophierende sorgt für seine Seele. Dabei bedeutet hier Philosophieren nicht etwas, was sich erst in ein entsprechendes Handeln umsetzen und sich daran bewähren müßte, sondern unmittelbare Steigerung der Seele, seelische Befreiung. Damit zunächst eine Abwendung vom praktischen Leben. Die Philosophie braucht sich gar nicht durch praktische Ergebnisse zu rechtfertigen; sie bietet weit mehr; sie bestimmt das Schicksal der Seele. Ihre Wirkung erstreckt sich über das Leben hinaus; sie ist nicht an das Leben gebunden.

Platon verinnerlicht die philosophischen Werte; zwischen Philosophie und Seele besteht für ihn eine unlösbare Verbindung. Es scheint, daß es die Bestimmung der Philosophie sei, den Menschen von diesem Leben, wie es sich unter Menschen abspielt, zu erlösen, ihn zu höheren geistig-seelischen Existenzweisen vorzubereiten, seine Seele der Unsterblichkeit zuzuführen. Nun aber ist in Platons Geist etwas, was ihn immer wieder in dieses Leben zurückführt. Er will wirken und gestalten. Er will herrschen. Die Philosophen sollen Könige sein. Er ist Gesetzgeber, und zwar ist diese politische Tendenz etwas ganz Ursprüngliches, was sich mit seiner philosophischen Einstellung von vornherein verbindet.

Von der ursprünglichen Sokratesfigur aus gesehen, besteht keine Sonderung von Erkennen und Einwirken auf das Leben. Sokrates lehrt Werte erkennen; er wirkt in dem Menschen den Glauben an unverrückbare Werte. Diese Werte sollten sich dann unmittelbar im menschlichen Leben auswirken. Der Mensch wird besser, und das, was er tut, entspricht den von ihm erkannten Werten. Nun aber, so wie sich die Frage nach der tatsächlichen Wirkung des sokratischen Lehrens stellte, mußte die Frage sich einmal für den Menschen als solchen, für seine Seele stellen, zum anderen für seine prahtische Auswirkung im Leben. Die Antwort auf die erste Frage liegt in der Zurückführung

Digitized by Google

aller Werte auf den Selbstwert der Seele. Wahre Werterkenntnis führt nicht zu diesem oder jenem, etwa im bürgerlichen Leben festzustellenden Ergebnis, sondern findet als solche ihre Rechtfertigung in der Erleuchtung, in dem Lichtwerden der Seele.

Eine solche Antwort kann aber den Politiker nicht befriedigen. Hierzu ist eine ganz andere Einstellung notwendig. Es bedarf dazu der Rückkehr zu der empirischen Wirklichkeit, der Menschenkenntnis, der Kenntnis des Lebens und der Bedingungen des Zusammenlebens der Menschen, ihrer Bedürfnisse, der Arten ihrer Tätigkeit. Sokrates, der an unverrückbare Werte glaubte, wird auch dabei der Führer sein; es wird in seinem Namen gesprochen. Der Erzieher Sokrates wird zum Gesetzgeber. Aber die Mittel, im Leben der Menschen die Werte zu verwirklichen, müssen erst gesucht werden. Dazu ist eine auf der Analyse der Natur des Menschen begründete Anthropologie notwendig.

Die anthropologische Frage, so gestellt, liegt außerhalb des philosophischen Weges; sie kann nicht einfach aus dem philosophischen Erlebnis selbst verstanden werden. Der Philosoph lebt im Denken, lebt seiner Liebe. In seiner Sehnsucht nach Ideenschau fühlt er sich dabei durch den Körper gehemmt. Aber dieses Spannungserlebnis zwischen Seele und Körper, zwischen geistiger und sinnlicher Welt, wie es in der philosophischen Seelenerfahrung erlebt wird und schließlich im Mythos eine letzte Deutung findet, ist seinem Wesen und seiner Art nach wohl zu unterscheiden von einer rein wissenschaftlichen, empirisch-analytischen Feststellung als solcher. Das philosophische Erlebnis ist ja gar nicht auf etwas Tatsächliches gerichtet. Darum auch können alle solche Feststellungen, soweit sie sich auf die empirische Tatsächlichkeit des Menschen beziehen, nicht ihren Sinn und ihre Bedeutung in sich selbst haben; sie dienen als Grundlage und Ausgangspunkt praktischer Einwirkung auf den Menschen.

Nun gilt es Platon von vornherein als feststehend, daß es möglich ist, auf das menschliche Leben auf Grund positiver wissenschaftlicher Erkenntnisse einzuwirken. Die Heilkunst bietet hierfür das klassische Beispiel. Die Frage würde sich dann weiter stellen, ob solche Einwirkungen, auf Grund psychologischer Kenntnisse, auch auf die Seele möglich sind. Auch dies scheint weiter keinem Zweifel zu unterliegen. Dabei wird die Seele in dieser Hinsicht ganz in Analogie mit dem Körper gefaßt. In beiden Fällen handelt es sich um etwas, was sich vorfindet, um etwas, was mir gegeben ist und auf das ich einwirke. Ich bin nicht der Körper, es ist gewissermaßen nicht mein persönlicher Körper, sondern etwas Körperliches, was ich als solches feststelle und worauf ich einzuwirken suche. Ebenso ist in diesem Sinne die Seele etwas unpersönlich oder, vom Standpunkt der philosophischen Seelenerfahrung und ihrer mythischen Ausdeutung aus gesehen, überpersönlich Gegebenes. Der Mensch wird sich der Seele annehmen, ihr För-

Digitized by Google

derung angedeihen lassen, wie er sich des Körpers annimmt, für ihn sorgt. Er behandelt seine Seele oder läßt sie behandeln. Dieses therapeutische Verfahren kann einmal die Seele zur Erkenntnis vorbereiten, die dann wieder von dem Gesichtspunkte des Philosophen aus sich als höchste Therapie darstellt, oder es kann für die Zwecke des Gesetzgebers dienen. Dabei besteht zwischen Seele und Körper in diesem Sinne wohl ein entscheidender Wertunterschied, nicht aber eigentlich ein Gegebenheitsunterschied. Der Körper hat seine eigene Gesetzlichkeit, die mir nicht ohne Weiteres bekannt ist; er ist krank ohne mein Zutun; er gesundet auf Grund von Einwirkungen, die meiner Willkür entzogen sind und die auf Grund von Kenntnissen verordnet sind, die sich auf das Naturwesen: Körper selbst beziehen. Das gleiche gilt in entsprechender Weise für die Seele.

Diese allgemeine Bestimmung der Seele als Gegebenheit, als etwas Vorgefundenes ist für die anthropologische Grundlegung der platonischen Politik von entscheidender Bedeutung. Die so vorgefundene Seele bildet das Material für den konstruktiven Politiker. Dabei hat er es, wie die Erfahrung es ihn lehrt, mit verschiedenartigen Seelen zu tun. Diese Verschiedenartigkeit muß der Gesetzgeber in Betracht ziehen und die Tauglichkeit der verschiedenen Seelen ermessen. Wie es Körper gibt, die mehr oder minder tauglich sind, tauglich sind für diese oder jene bestimmte Tätigkeit, so gibt es seelische Anlagen, die es zu erkennen gilt, um bestimmen zu können, wozu eine Seele gut ist.

Mit jeder typisch zu fassenden Seelenbeschaffenheit ist eine bestimmte Lebensweise vorgezeichnet. Man ist zu diesem oder jenem Leben bestimmt. Seele ist Fatum. Es gibt in diesem Sinne eigentlich gar kein: ich will, sondern nur eine einer bestimmten Natur entsprechende Lebensweise, die eben von vornherein auf der Akzeptierung dieser besonderen Beschaffenheit als etwas Tatsächlichem beruht. Diese Lebensweise muß dem Menschen vorgeschrieben werden, und zwar richten sich die Vorschriften nach dem Vorwiegen der einen oder der anderen der Seelenschichten, nach einer ganz unpersönlich gefaßten Seelendynamik, in der eben die typische Besonderheit der Seele zum Ausdruck gelangt. Erziehung stellt sich von da aus als Sinngebung für eine typische Seelenverfassung dar, Gesetzgebung als Sinnvollendung des Einzellebens auf Grund der Verwertung seelischer Anlagen in einer angemessenen Funktion.

Der Mensch ist charakterisiert durch seine Seelenverfassung, durch bestimmte typisch sich wiederholende Strukturzusammenhänge, die sich in seinem Leben als Wertzusammenhänge, als Wertordnungen darstellen. Diese finden ihre Stelle in den allgemeinen politisch-gesellschaftlichen Wertzusammenhängen, so daß jede dieser Wertanlagen einerseits zu einem gesellschaftlich-politischen Werte wird, und andererseits das gesellschaftlich-politische Ganze jeder typisch menschlichen Anlage Gerechtigkeit widerfahren läßt, durch Einreihung eines gegebenen Menschentypus in den kollektiven Strukturzusammenhang.

Die Gerechtigkeit des Gesetzgebers erstreckt sich nun nicht nur auf die Seele. Der Gesetzgeber hat es mit dem „Menschen" zu tun, mit dem Lebewesen Mensch in seiner psychophysischen Konstitution. Für ihn ist auch der Körper ein gesetzgeberisch zu behandelndes Gegebenes, dem als solches Genüge getan werden muß und das in den Strukturzusammenhang der Lebenseinheit Mensch sinngemäß, d. h. dem in

Digitized by Google

der Natur des Menschen angelegten Über- und Unterordnungsverhältnis nach einzuordnen ist. Der Gesetzgeber trägt die Verantwortung für den ganzen Menschen.

Dieses gesetzgeberische Verantwortlichkeitsgefühl ist kennzeichnend für den politischen Platon. Jeder menschlichen Gegebenheit wendet er in gleicher Weise seine Fürsorge zu; jede erhält durch ihn ihren Sinn. Während der Philosoph des philosophischen Lebens dem Körper gegenüber „ungerecht", bewußt ungerecht ist, den Körper nur als Hemmung erlebt, erhält der Mensch als psychophysische Gegebenheit, als Naturwesen, als dieses bestimmte Gattungswesen, das seine Stelle innerhalb der Stufenfolge der Wesen hat, für den Gesetzgeber eine positive Bedeutung.

Philosoph und Durchschnittsmensch.

Der philosophische Mensch ist ein in sich vollendeter Typus, der ideale Mensch, in dem als in einer besonders gearteten Seele die seelische Struktur, die seelische Hierarchie in einem sinngemäßen Über- und Unterordnungsverhältnis der seelischen Schichten zur Darstellung gelangt. Er ist der Schauende, der seiner Seele Bewußte, der Einsichtige, der Wache, der Mensch, der über dem Leben steht, der Freie. Aus dem Dumpfen, Unbewußten ist er zu klarer Bewußtheit, vom Dunkeln zur Helle gelangt. Dieser von innen heraus gearbeitete Typus bedarf an sich keiner Rechtfertigung. Die philosophische Seele, die philosophische Natur, das Philosophische, wie es die ganze Seele umfaßt und sich zugleich als eine besondere seelische Anlage bei dem Menschen darstellt, ist in sich selbst sinnvoll.

Neben dem philosophischen Menschen gibt es aber nun den unphilosophischen Menschen, den gewöhnlichen, den Durchschnittsmenschen, und zwar ist dieser Menschentypus letzthin wiederum von dem philosophischen Menschen aus gesehen. Die Beschränkung des Durchschnittsmenschen bedeutet in diesem Sinne eine Eingrenzung des Menschen von einem Idealtypus aus, wie dieser Mensch dann das in dem Philosophen selbst zu Überwindende ist. Der Philosoph überwindet in sich das unterbewußte Triebleben, das nicht zur Einsicht Gelangende, die ganze widerspruchsvolle Verworrenheit, die in dem Leben des Menschen herrscht, der nicht zum Leben erwacht ist, sondern dieses Leben verträumt und verschlummert.

So gibt es zwei Menschentypen, den philosophischen und den unphilosophischen Menschen, den geistigen und den sinnlichen Menschen. Das Streben nach Ideenschau charakterisiert den philosophisch-geistigen Typus, wie das Verharren in der sinnlichen Anschauung und in der Lebensveränderlichkeit für den sinnlichen Menschen kennzeichnend ist. In diesem Menschen gibt sich, wie im philosopischen Menschen und im ständigen Gegensatz zu ihm, eine in allem wiederzufindende Einstellungsweise den Dingen und dem Leben gegenüber kund. Überwiegen des Körperlichen über das Seelische, praktisch-egoistische Zwecksetzung, Hängen am Materiellen: das alles zusammengefaßt in der Vorstellung eines Lebens, einer Lebensweise, eines typi-

Digitized by Google

schen menschlichen Soseins, charakterisiert durch bestimmte Auffassungen, Wertungen, Bedeutungsgebungen u. dgl. m. Solche Menschen sehen, handeln, leben auf eine bestimmte Weise. Sie sind tatsächlich anders als die philosophischen Menschen; ihre seelischen Organe funktionieren anders. Sie stellen gewissermaßen eine bestimmte Naturgattung dar, den sinnlichen Menschen.

Wenn sich aber nun dieser sinnliche Mensch von der rein philosophischen Einstellung aus als das schlechthin zu Überwindende darstellt, so ist doch wieder das Menschenmaterial, mit dem es der Gesetzgeber zu tun hat, und das er seiner Eigenbestimmung zuführt, aus solchen Durchschnittsmenschen zusammengesetzt. Dieser Mensch muß vom Standpunkt des Gesetzgebers aus als solcher hingenommen werden; ja im Unterschiede des philosophischen Menschen, der seinen Sinn in sich selbst trägt, erhält er erst seine Sinngebung durch den Gesetzgeber im politischen Ganzen. Auch der philosophische Mensch wirkt hier mit. Aber als solcher ist er herausgelöst aus der Lebensbedingtheit, während für die anderen, die unphilosophischen Menschen, diese Lebensbedingtheit selbst in der politisch-gesellschaftlichen Organisation zu sinngemäßem Ausdruck gelangt, und sie selbst in diesem Ganzen den Sinn ihrer besonderen sozial auszunutzenden Anlagen finden, in diesem Ganzen sinnvoll werden.

Der kosmisch-politische Mythos.

Der Gesetzgeber läßt sich in seinem Werke durch eine Idee, durch die Idee der Gerechtigkeit bestimmen. Er ist Philosoph. Es ist Sokrates, der im „Staat" das Wort ergreift. Aber als Gesetzgeber ist er nicht mehr der Philosoph, der seinen eigenen Weg sucht; er redet vor allem für die anderen, nicht für sich selbst, nicht von sich selbst aus. Ohne dem Prinzip der Gerechtigkeit irgendwie Abbruch zu tun, vermag er dabei den Philosophen die erste Stelle in seiner gesellschaftlich-politischen Organisation anzuweisen. Der Philosoph verwirklicht in sich eine besondere seelische Struktur, er stellt gewissermaßen einen höchsten anthropologischen Wert dar, und kraft dieses Wertverhältnisses hat er Anspruch auf Superiorität über die anderen weniger vollkommenen Wesen. Weiterhin ist dann der Philosoph, als der kraft des Denkens und der Besinnung des Lebens und der Dinge bewußt gewordene Mensch, als der Einsichtige derjenige, der zur Staatsleitung bestimmt ist.

Das alles aber betrifft nicht das Wesenhafte des philosophischen Lebens selbst, ja steht immer irgendwie im Gegensatz dazu, liegt außerhalb des philosophischen Weges. Der Philosoph des philosophischen Lebens ist zwar im „Staate" immer gegenwärtig; er bringt seine Werte zur Geltung und der Gesetzgeber akzeptiert sie. Aber zugleich

Digitized by Google

bringt der Gesetzgeber seine besonderen Wertgesichtspunkte zur Geltung, indem er den Philosophen im Staatsleben eine Rolle zuweist und die philosophische Anlage genau wie alle anderen Anlagen für das politische Ganze nutzbar macht. Das philosophische Streben aber genügt sich selbst.

So ist auch die anthropologische Einstellung des philosophischen Gesetzgebers eine andere als die des Philosophen des philosophischen Lebens. Ihm ist die Seele nicht mehr etwas philosophisch unmittelbar Erfahrbares, sondern etwas Gattungsartiges, etwas Abzuleitendes, dessen Natur er zu bestimmen sucht und auf die er die an der Anschauung des Staates entwickelten Methoden anwendet. Der Mensch von dieser Motivreihe aus angesehen, ist nicht der Mensch, wie er sich selbst erlebt, wenn er von seiner Sehnsucht ausgeht, seinen Weg sucht, für seine Seele sorgt, der Mensch, dem die Seele etwas Letztes bedeutet und der in reiner Ideenschau das Ziel des Weges sieht. Dieser Mensch ist der Mensch, wie er sich selbst darstellt, wenn er sich mit anderen Wesen vergleicht und sich als dieses besondere Geschöpf zu erkennen sucht, der Mensch dieser Gattung, der nun wieder in dem Gesellschaftsganzen in eine Reihe von naturhaften Typen zerfällt, dessen Seele nicht in philosophischer Erfahrung zu einem in sich bestimmten einheitlichen Erlebnis wird, sondern der sich in sich selbst zergliedert, selbst wieder aus in sich gattungsmäßig zu bestimmenden Teilen zusammengesetzt ist. Der Mensch so bestimmt bedarf der Einreihung in ein gegliedertes Weltganze, bedarf der Bestimmung seiner geschichtlichen Stellung.

Das ist wesentlich für das Verständnis des Timaios, dessen mythische Ausführungen von vornherein durch die politische Problemstellung bestimmt sind. Die Aufgabe, wie sie gestellt wird, ist die kosmisch-historische Einreihung des platonischen Staates in den Weltablauf, ein Sichtbarwerdenlassen des erdachten Staates unter Einfügung in den Weltzusammenhang. Das Staatsbild, so wie man es als etwas Verwirklichtes vorstellt, bedarf der räumlich-zeitlichen Lokalisierung. Als rein gedanklicher Staat konnte es nirgendwo sein, überhaupt nicht existieren. In der Form einer konkreten Vergegenwärtigung muß der repräsentierte Staat sich irgendwo, sich irgendwann befinden, d. h. seine Existenz muß irgendwie fixiert werden, und zwar in bezug auf das kosmische Gesamtgeschehen.

So ist von vornherein der Mythos des Timaios eine Antwort auf eine bestimmte Fragestellung. Seine naturphilosophischen Ausführungen sind bedingt durch eine vorher bestimmte politische Idee. Dieser Bezug des Mythos auf eine bestimmte gesellschaftlich-politische Gegebenheit ist von größter Bedeutung für die Auffassung des Menschen in seinem Verhältnis zum Weltganzen. Der vorgezeichnete Weg scheint ja zunächst immer der zu sein: Welt – Gattung – Mensch – dieser Mensch

Digitized by Google

einer besonderen geschichtlichen Epoche, eines besonderen Landes. Das ist ja auch der Weg, wie er im Timaios vorgezeichnet wird. Nun ist hier aber tatsächlich der Ausgangspunkt für die Problemstellung der Athener, auf den alle anderen Erörterungen hinzielen. Die historische Fragestellung erhält so ihre philosophische Dignität; sie wird universalisiert: Geschichte der Welt geführt bis zur Bildung einer bestimmten geschichtlich-politischen Gegebenheit, Naturphilosophie auf Grund einer geschichtsphilosophischen Problemstellung.

Damit bereitet sich eine Bedeutungsverschiebung auf den Menschen vor, die ihre eigentliche Auswirkung überhaupt erst viel später findet. Diese Bedeutungsverschiebung findet ihre Begründung und Rechtfertigung nicht in dem kosmischen Schema als solchem. Die kosmische Stellung des Menschen rechtfertigt keineswegs die Eigenbedeutung, die er sich selbst gibt. Die Bedeutungsverschiebung zugunsten des Menschen ist in der Problemstellung selbst begründet. Das kosmische Problem ist in diesem Sinne nicht ein Letztes oder Höchstes. Es wird relativ zu einem anderen Problem gestellt, dem Problem dieses bestimmten historisch-politisch bedingten Menschen: einem Problem, das seinerseits nicht wieder als ein Letztes und Höchstes betrachtet wird, dessen Eigenbedeutung aber in Verbindung mit der politischen Idee von vornherein statuiert wird.

So handelt es sich im Timaios im letzten Grunde um einen politischen Mythos. Wie der Philosoph des philosophischen Lebens für seine Seelenerfahrung einen mythischen Hintergrund sucht, die Möglichkeit einer mythischen Projektion erwägt, so auch der Gesetzgeber für sein Werk. Das Feste aber dabei bleibt einerseits das Philosophieren selbst und andererseits die gesetzgeberische politische Tätigkeit. Neben diesen beiden wesentlichen Bereichen gibt es das weite Reich mythischer Spekulation, das immer nur seinen eigentlichen Sinn durch den Bezug auf eine der beiden Einstellungen erhält. Im Vordergrund steht der Philosoph, der ein philosophisches Leben führt, und der Gesetzgeber, der nach politischer Wirkung strebt.

Dabei ist aber die Beziehung der beiden zu dem mythischen Denken eine ganz verschiedene. Der Mythos des Timaios ist keine Deutung eines platonisch-sokratischen Eigenerlebnisses. Es handelt sich nicht mehr um den Menschen, wie er in mythischer Form die seelische Sehnsucht verkörpert, um den Menschen, wie er das philosophische Seelenerlebnis von sich aus darstellt, um den Menschen, der sich von seinem Körper wegsehnt, sondern um den Menschen, wie er für den Gesetzgeber erscheint, um den Menschen, der Seele und Körper ist, um das psychophysische Lebewesen Mensch, dessen Funktionen in gleicher Weise Berücksichtigung verdienen. Das schließt nicht aus, daß die beiden Motive zusammengehen können, wie das in späteren Zeiten immer mehr der Fall sein wird. Der Mythos des Seelenerlebnisses wird

Digitized by Google

dann zu einem universalen Menschenmythos, zur mythischen Menschheitsgeschichte. Es liegt hierin etwas, was die platonische Vorstellung des mythischen Menschen zur Vollendung bringt, dieser Auffassung des Menschen ihre ungeheure Wirkungskraft sichert, was zugleich aber auch die ursprüngliche Bedeutung des platonischen Mythos zurücktreten läßt und zu all den Problemen führt, die sich aus der mythischen Einstellung von selbst ergeben.

DIE BEIDEN ANTHROPOLOGISCHEN TYPEN.

Platons anthropologische Auffassungen sind von vornherein durch Einstellungen bestimmt, die irgendwie über den Menschen hinausführen. Der Mensch ist in diesem Sinne für ihn gar nicht etwas einfach Gegebenes. Das menschliche Problem stellt sich Platon nicht von dem Menschen als solchem aus. Einmal stellt er das Problem des Menschen von der Seele aus, von der philosophischen Seelenerfahrung aus, zum anderen vom Staate, von den Zielen des Gesetzgebers aus.

Aus diesen beiden Einstellungsweisen ergeben sich verschiedene anthropologische Typen. In der philosophischen Seelenerfahrung erlebt sich die Seele in ihrer Sehnsucht nach einer rein geistig-seelischen Existenz. Der Körper erscheint dabei als Hemmung und Widerstand. Das Schema: Seele und Körper erhält dadurch einen Sinn, der gar nicht einfach in der psychophysischen Tatsächlichkeit als solcher begründet ist. Von vornherein handelt es sich um ein nur erlebbares dynamisches Verhältnis. Am besten wäre es hier, nicht von zwei als solchen feststellbaren gegenständlichen Gegebenheiten zu reden, sondern von einer sinnlichen und geistig-seelischen Lebensweise, die sich dann wieder als in verschiedenen Lebenstypen verkörpert darstellen lassen: körperhaft-sinnlich-triebhafte Gesinnung und geistig-seelische Gesinnung, der sinnliche praktische Mensch und der philosophische Mensch. Die Seele erhebt sich von einer Lebensweise zu der anderen, und der Mythos dient dazu, das Aufstiegerlebnis und die Widerstände, denen der Mensch dabei begegnet, zu deuten. Die Sehnsucht, die Liebe, der Läuterungsprozeß sind dabei das Wesentliche und nicht die einfach als solche konstatierbaren psychophysischen Gegebenheiten.

Anders ist der Gesichtspunkt des philosophischen Gesetzgebers. Er betrachtet den Menschen von außen als eine gegebene, in ihren Grundzügen feststellbare Lebenseinheit, als psychophysischen Tatbestand. Für ihn ist der Mensch eine generelle Gegebenheit; er zerlegt das Menschliche. Auch für ihn stellt sich dabei die Seele als ein Höheres dar, aber es handelt sich doch im Grunde nur um eine Wertrelation. Der eigentliche Wert ist dieser ganze Mensch, diese menschliche Lebenseinheit, der nun jede menschliche Gegebenheit in einer bestimmten Wertrelation eingeordnet werden muß. Es gibt in der Seele verschie-

Digitized by Google

dene Organfunktionen, gewissermaßen verschiedene Seelen. Das Ziel ist eine Art körperlich-seelische Organisation. In der philosophischen Seelenerfahrung ist Seele etwas unmittelbar Gegebenes, etwas in Sehnsucht und Liebe Erlebtes. Hier dagegen ist die Seele etwas, das gewissermaßen überhaupt zunächst aus dem Gemeinschaftsbilde zu verstehen oder aus dem allgemeinen Naturzusammenhang zu deuten ist, in engster Beziehung mit dem Körper.

In der Zweiseitigkeit der platonischen anthropologischen Auffassung liegt nun selbst wieder eines der Motive, die bestimmend auf die ganze spätere Geistesentwicklung gewirkt haben. Einmal: der Mensch als sich selbst suchende Seele. Diese Seelenvorstellung ist zunächst gar nicht etwas, was einer kosmischen Deutung bedürfte oder sich überhaupt kosmisch einreihen ließe. Die philosophische Seelenerfahrung ist etwas in sich selbst Begründetes. Die Seele sucht den Weg, um sich selbst in geistiger Schau ungetrübt erleben zu können. Alle kosmischen Deutungen sind nur Projektionen dieser Seelenerfahrung, eine Andeutung des Weges über die gegebenen Lebensbedingungen hinaus, nichts in sich Bestimmtes, Geltendes, nichts, von dem man ausgehen könnte.

Zum anderen der Mensch als Physis. Der Mensch eingereiht in übergeordnete Zusammenhänge kosmischer oder politischer Natur. Dieser Mensch ist seiner eigenen Natur nach zu erfassen, und zwar vor allem seinen verschiedenen Funktionen nach. Nicht wonach er sich sehnt, sein Eros, ist das Entscheidende, sondern das, was er ist. Das bedeutet nicht, daß dieser Mensch einfach als solcher hingenommen werden muß; er muß erzogen, behandelt, in ein gesellschaftliches Ganzes eingereiht werden, aber das alles auf Grund seiner Eigenbestimmungen, als Verwirklichung dessen, was in ihm angelegt ist. Die Bestimmung der menschlichen Seele ist hier gar nicht, sich einfach auf sich selbst zu besinnen, sondern sie hat ihre Stellung in dem Gesamtzusammenhang des Lebens; sie hat Aufgaben der Lebenseinheit gegenüber, der sie angehört; sie hat ihre vorgeschriebene Stellung im Organismus. Diese Seele sucht von sich aus eigentlich nicht Erlösung, sondern Gerechtigkeit. Sie ist dem Leben durch ihre darin auszuübende Funktionen verbunden. Sie hat hier Pflichten zu erfüllen; sie ist dem Leben gegenüber verantwortlich. Sie ist Hüterin des Lebens; sie regiert. Sie ist eine Natur unter anderen, ein relativer Wert, bestimmt durch das, was über ihr und was unter ihr ist. Sie ist durch die ihr zugewiesene Lebenseinheit charakterisiert. Gewiß ist ihr ursprünglicher Selbstwert dabei gewahrt. Sie geht nur widerwillig in die ihr zugewiesene Lebenseinheit ein. Aber eben dieser Selbstwert der Seele läßt sich gar nicht kosmisch-genetisch ausdrücken. Die ursprüngliche philosophische Seelenerfahrung findet sich in dieser Weltauffassung stets nur unvollkommen wieder.

Digitized by Google

Nun bleibt das Problem für die späteren Generationen gestellt, wie beides zu vereinigen sei: einmal Ausbildung der kosmischen Anschauungen nach einer durchgehenden Über- und Unterordnung von Naturen, zum anderen der Selbstwert der Seele, wie er in der philosophischen Seelenerfahrung erlebt wird. Es sind dies die beiden großen Themata anthropologischer Selbstbesinnung, wie sie für die Folgezeit zu entscheidender Bedeutung werden.

Die Seele, wie sie sich in dem philosophischen Seelenerlebnis darstellt, ist nichts Welthaftes. Sie geht ihren Weg, der zur Ideenschau führt. Alles ist hier seelisch; alles verläuft hier innerhalb derselben sich selbst genügenden seelisch-ideellen Einheit, in der Seele und Idee einen untrennbaren Zusammenhang bilden: keine seelenlose Ideenwelt, keine ideenlose Seele, sondern Seele und Idee stets aufeinander bezogen als Momente desselben Erlebniszusammenhangs. Alle Weltvorstellung ist demgegenüber Deutung, Mythos.

Nun aber stellt sich der Mensch selbst wieder als etwas positiv Gegebenes, als psychophysische Einheit, als Naturwesen dar. In diesem Sinne ist er etwas Relatives innerhalb des allgemeinen Naturzusammenhangs; er hat seine Stellung innerhalb des Weltganzen. Die Seele in der Ideenschau bedarf nicht der Welt. Der Mensch aber kann nicht außerhalb der Welt bestehen; seiner Existenz und Wesenheit nach ist er relativ zu einem Weltganzen. Dieses Motiv wird fortgebildet und zu systematischer Vollendung gebracht bei Aristoteles. Das Seelenmotiv findet seine Fortbildung im Neuplatonismus und schließlich im Augustinus. Beide Motive, das Motiv des Naturwesens Mensch und das Seelenmotiv bestimmen dann im Mittelalter den christlichen Gedankenkreis.

NACHSOKRATISCHE FIGUREN.

Die sokratische Figur, wie sie Platon fortdauernd ausgearbeitet und gewandelt hat, stellt inbezug auf die Philosophie einen Umkreis von Möglichkeiten dar, die von vornherein gar nicht in einer einmaligen Form zur Darstellung gelangen können, anderseits aber wieder durch die sokratische Art begrenzt sind. Das ist sokratisch gedacht, und das ist nicht sokratisch gedacht. Das kann Sokrates sagen, und das kann er nicht sagen. Sokrates' Persönlichkeit läßt keinen einmaligen in sich abgeschlossenen philosophischen Ausdruck zu. Andererseits erschöpft die sokratische Figur nicht die Möglichkeiten der platonischen Philosophie. Von einer gewissen typischen philosophischen Einstellung aus, wie sie eben in der sokratischen Figur vorgezeichnet ist, können gewisse Probleme, die Platon aufwirft, nicht gelöst werden. Sokrates strebt nach Ideenschau, sorgt für seine Seele, bildet Schüler heran, die mit ihm den philosophischen Weg wandern, kann schließlich nach der Idee der Gerechtigkeit einen Staat entwerfen, in dem es sich für den Philosophen leben läßt. Aber weiter kann er nicht gehen, ohne eben diese philosophische Grundeinstellung selbst aufzugeben, oder will er von da aus weiter gehen, so sind es Ansätze, die notwendigerweise zu einer neuen philosophischen Typenbildung führen, zu einer Änderung der geistigen Einstellung überhaupt.

Die Notwendigkeit neuer Typenbildungen ergibt sich aus dem ungelösten Konflikt des Philosophen und Politikers in Platon. Einmal: das philosophische Denken

Digitized by Google

als Abwendung von allem konkret Gegebenen („das Nächstliegende nicht sehen" (Theaitet): das Sichabwenden von den „Qualitäten": Brief VII), andererseits politischer Machtwille, Sichdurchsetzen, Herrschen. Formel: Philosophen sollen Könige sein. Philosophen sollen herrschen. Nun ist damit viel weniger eine Lösung gegeben, als eine Aufgabe gestellt. Und zwar kann diese Lösung, wie es in Platons ganzem Denken angelegt ist, nur in der Darstellung eines entsprechenden Menschen gefunden werden. Innerhalb des sokratischen Denkens und Erlebens ist das nicht möglich. Sokrates kann nicht zum „König" gemacht werden. Nun drei andere Typen, in denen irgendwie die politische und philosophische Einstellung zum Ausgleich kommen soll: 1. Timaios. 2. Der Fremde. 3. Der Athener.

Timaios, Kritias, Hermokrates, in Staatsgeschäften bewandert. (20 a b.) Philosophische Politiker. (19 e.) Timaios: Staatsmann und Astronom. (27 a, cf. 20 a.) Timaios-Kritias: neuer Typus, der sich sowohl von dem auf sokratische Art philosophierenden Menschen unterscheidet, wie auch vom sokratischen Gesetzgeber. Praktisch-politische Erfahrung ermöglicht ihm, das platonische Staatsbild zu konkretisieren, naturphilosophisch-historische Vorbildung, den Staat in den Gesamtablauf einzuordnen. Menschen, die im politischen Leben stehen und zugleich philosophisch geschichtlich interessiert sind, sich dem Werden und der Hypothese zuwenden. (29 c d.) Diese Typenwandlung erweist sich als notwendig, um die Staatsidee als etwas Wirkliches darzustellen. Dies können nur praktisch bewährte Staatsmänner leisten. (Vgl. 19 e.) Sokrates bleibt der Vertreter des reinen Staatsgedankens. Seine auf Einwirkung auf das menschliche Leben gerichtete Tätigkeit vollendet sich in dem Entwurf einer nach Wertgesichtspunkten gestalteten Gesellschaftsorganisation. Er ist der Vertreter der „Gerechtigkeit". In die Sokratesfigur läßt sich die staatsmännische Aktivität als solche nicht integrieren, ohne daß eben diese Figur selbst zerstört würde.

Der Fremde (Sophistes, Politikos): Der dialektische Machtmensch, dessen ganze gedankliche Einstellung auf Beherrschung gerichtet ist. Typus des scharfen Dialektikers und berechnenden Staatsmanns. Zielbewußtheit. Geht sicher seinen Weg. Bedarf keiner Gemeinschaft Mitstrebender. Freude an Einteilungen und Untereinteilungen. Bildet seine Schüler dialektisch. Erziehung zur Denk- und Willensenergie. Denken für ihn eine Machtausübung über die Dinge. Will je nach der gegebenen Lage in voller Unabhängigkeit handeln können. Arzt, dessen Vorschriften man unbedingt folgt, der volles Vertrauen verlangt.

In dieser Figur nichts mehr von dem Spontanen, dem Sichselbstüberlassen, dem Verweilenkönnen, nichts mehr von dem Nichtswissen des Sokrates. Besonders lehrreich der Vergleich mit dem Theaitet, in dem der reine Sokratestypus in seiner Weltabgewandtheit, in seiner Betonung des Selbstwertes des Philosophierens noch einmal zur Darstellung gelangt, zugleich aber gerade unter Betonung des Nichtabgeschlossenen und der maieutischen Begrenzung des sokratischen Denkens ein anderer philosophischer Typus vorbereitet wird: der Fremde, der die Unterhaltung mit dem Theaitet wieder aufnimmt und dann mit dem jüngeren Sokrates weiterfortführt.

Theaitet: Sokrates hat keine besondere Philosophie zu geben. Besondere Betonung des maieutischen Standpunktes. Das ganze Denken des Fremden hingegen ist auf bestimmte Ergebnisse angelegt. Theaitet: Bild des Philosophen. Musse. Macht sich auf dem Markte lächerlich. Seine Seele wohnt anderswo. Ratlos in allem Einzelnen. Verähnlichung mit Gott. Dagegen der Fremde: sieht alles, weiß mit allem fertig zu werden. Überschau. Bemächtigt sich alles Einzelnen kraft seiner dialektischen Methode. Ordnet alles Einzelne ein, wird mit allem fertig. Er beherrscht die Dinge und die Menschen. Sein Geist ist auf die Wirklichkeit gerichtet, die er gedankenmäßig und willentlich beherrscht. Sokrates betont immer wieder die Schwierigkeiten, die sich ergeben. Der Fremde: der Mann der Ergebnisse, der zielbewußt geführten Untersuchung und Belehrung.

Digitized by Google

Beherrschen, Ordnen, Bewältigung des Gegebenen, dialektische Souveränität: charakteristische Züge des Fremden, des Philosophen, der nicht mit seinen Schülern sucht, Maieutik treibt, sondern seine Methode mit Meisterschaft handhabt. Keine philosophische Persönlichkeit im sokratischen Sinne. Philosophiert nicht für sich selbst, nicht um seiner Seele willen. Philosophie ohne Seele, wodurch das ganze Verhältnis zur Idee sich ändert, ja überhaupt die Ideenschau, die nur im Zusammenhang mit einer sich sehnenden Seele zu denken ist und ohne diese ihren eigentlichen Sinn verliert, zu einer der möglichen und als solche zu behandelnden philosophischen Theorien wird.

Dieser Typus einmal Philosoph, zum anderen Staatsmann. Beide sind Machtmenschen, einteilend-kombinatorische Geister. Sie überschauen und regeln das Ganze. Sie sind ganz auf die gedankenmäßig-schöpferische Beherrschung des objektiv Gegebenen gerichtet; sie ergänzen sich gegenseitig. Beispiel der Weberei, das zugleich für das dialektische Verfahren wie für das politische Herrschen dienen kann. (Vgl. Politikos 279b, 311bc usw.) Zugleich: Betonung des Eigenwertes des dialektischen Verfahrens (ibid. 286de, 287a. Vgl. dazu Sophistes 255). Der Staatsmann: Schöpferischer Dialektiker, dialektischer Techniker. Keine einmalige Bestimmung über die harmonische Anordnung des Ganzen, sondern ein aktives Harmonisieren. (Vgl. Politikos 305de.) Bestimmung des Angemessenen.

So ist der Fremde der Typus des Menschen des logisch geschulten Willens. Er stellt nach der politischen Seite hin eine Fortbildung dar des Gesetzgebertypus, wie er in der Sokratesfigur des „Staates" zur Anschauung gelangt. Der den Staat ausdenkende Philosoph (Sokrates) ist nicht Herrscher, sondern Lehrer. Anderseits sind die zu Hütern bestellten Philosophen nicht schöpferisch; sie greifen nicht in das bestehende Staatsganze ein; sind selbst wieder Objekte der Gesetzgebung. Zwischen beiden steht das Gesetz. Nun wird beides in eins gesetzt: Politisch-schöpferische Aktivität und tatsächliche Machtausübung. Beseitigt muß dabei die trennende Schranke des Gesetzes werden. Sokrates kann dies nicht leisten. Wie im Timaios und Kritias, so läßt er auch hier andere reden. Das bedeutet nicht, daß Platon sich fortan mit dem Fremden oder mit Timaios identifiziert, sondern eben nur, daß es im platonischen Denken liegt, von gewissen typischen Einstellungen aus zu philosophieren, wobei die sokratische Einstellung ihren besonderen, unvergleichlichen Lebenswert bewahrt.

Der Athener (Gesetze). Letzte Ausbildung des Gesetzgebertypus. Nicht mehr auf genaue Wesens- und Wertbestimmungen kommt es vor allem an, sondern auf die Gesetzestechnik selbst, auf die an der menschlichen und geschichtlichen Wirklichkeit orientierte, immer nur vorsichtig fortschreitende Erfahrung. (Ges. I, 636 a, u. a.) Von diesen Bestimmungen aus erhält man ein klares Bild des Gesetzgebers, der nicht zunächst erkennend ist und dann die Menschen zu denken und dementsprechend zu handeln lehrt, sondern der sich von vornherein die Einwirkung auf die menschliche Wirklichkeit zum Ziele setzt: die gesetzgeberische Einstellung als eine in sich bestimmte und charakterisierte gedankliche und willentliche Haltung gegenüber den Menschen. (Vgl. dazu XII, 951 b c.)

Nun ist aber der Athener nicht einfach Gesetzgeber. Er ist gewissermaßen ein Sokrates, der sich selbst zu etwas Vergangenem geworden ist, von sich selbst sozusagen Abschied genommen hat. Er hat mehr erfahren, mehr erlebt, als der Gesetzgeber seinen Hörern darstellen kann. Wie die Seele des Philosophen im „Staate", so weilt seine Seele irgendwo anders. Nur können dies die Menschen, die unten weilen, nicht verstehen. Sie wissen nichts von den Erlebnissen des Atheners in einer Welt, die nicht die ihre ist, in der sie nicht heimisch sind. Zuweilen redet er davon und gleitet kurz darüber hinweg. Das Ganze kommt

Digitized by Google

ihm dann wie ein Spiel vor (VII, 803c), und die Menschen, mit denen er es als Gesetzgeber zu tun hat, erscheinen ihm als jämmerliche Geschöpfe (VII, 804b, Vgl. auch XI, 937d). Seine Hörer können ihn dann nicht mehr verstehen; sie wissen nicht, daß er von einer Anschauung aus spricht, in der die ganze Menschheit mit allen menschlichen Sorgen nur noch in weiter Ferne erscheint. Denn schließlich ist das alles nicht um des Menschen willen da, sondern damit „das Leben des All sein seliges vollkommenes Sein habe" (X, 903b). (Vgl. Wilamowitz. Platon, 2. A, S. 700.)

Hier wäre nun auch noch der Sokrates des Philebos zu erwähnen. Dieser Sokrates: keine lebendige Persönlichkeit mehr. Spricht nicht mehr aus eigener philosophischer Erfahrung, hat nicht mehr diese geheimnisvolle Überlegenheit. Irenisch. Nachgiebigkeit. Gradanordnungen. Das Bessere, das weniger Gute. Gütertafel. Philosophie nicht mehr Philosophieren, nicht mehr philosophisches, nur von der Seele aus verständliches Totalerlebnis. Keine Isolierung des Philosophen in sich selbst, um zu reiner Seelenhaftigkeit zu gelangen. Der Philosoph steht im Leben. Er kann „den Weg nach Hause zurechtfinden" (Phil. 62b). Er ähnelt auch nicht dem dialektischen Machtmenschen; er ist gemäßigt, weiß das Einzelne wohl zu situieren, erkennt Wertabstufungen an u. dgl. m.

Von hier aus lassen sich auch die verschiedenen anthropologischen Typen Platons in Verbindung mit bestimmten philosophischen Einstellungsweisen zur Darstellung bringen. I. Der philosophisch-seelische Mensch. Sokrates als der Philosoph des seelischen Lebens. Seelenmythos. 2. Der Mensch als soziologisch zu bestimmendes differenziertes Naturwesen. Sokrates als Gesetzgeber. Der Normalmensch. 3. Der dialektische Staatsmann. Der Fremde. Der Mensch von seinen Funktionen im gesellschaftlichen Ganzen aus erfaßt und nach den für das bürgerliche Leben notwendigen Eigenschaften. Während im „Staate" der Ausgang die Auffassung typisch gefaßter natürlicher Anlagen ist, die es gilt in Zusammenstimmung zu bringen: im Politikos der Primat der Zusammenstimmung. Das gesellschaftlich-politische Leben von vornherein als Funktionszusammenhang gefaßt und der Mensch von da aus bestimmt. 4. Timaios-Kritias-Hermokrates. Der mythisch-historische Mensch. Der Mensch als kosmisches Lebewesen, das im Ganzen und von dem Ganzen aus erfaßt, in seinem Werden in Verbindung mit dem Weltgeschehen verstanden werden muß. Der Philosoph betrachtet den Menschen vom universalen Standpunkt. Seine eigene Seelenerfahrung spricht dabei nicht mit. Der Politiker erst gibt den Ausführungen eine Beziehung auf den konkreten Menschen von einer bestimmten Staatsidee aus, und stellt so die Verbindung her zwischen Mythos und Leben. Später wird dann eine Vereinigung zwischen dem Menschen der philosophischen Lebenserfahrung und dem mythischen Lebewesen Mensch erstrebt, wobei das Kosmisch-Mythische das Primäre bleibt. Ansätze dazu im Timaios. Doch hier nicht das Zentrale, sondern der Übergang zu dem naturhaft konstituierten Menschen und von da zum Bürger. 5. Sokrates des Philebos. Der Mensch sucht seine Zielsetzung entsprechend den gegebenen psychophysischen Lebensbedingungen zu bestimmen. Er ist einfach Mensch. Frage des summum bonum. (Vgl. 20d.) Abschätzung der verschiedenen Lebenswerte. Das alles begründet in der Anschauung des Menschen als Naturwesen. (Vgl. 31d; 32ab; 42cd.) Analyse der Leidenschaften (47ff.). Ansätze zu dem später sich entwickelnden Lebenspositivismus. 6. Der Athener. Der Mensch wird zu einer positiven Gegebenheit, wie sie sich für den Gesetzgeber als zu formendes Material darstellt. Es bedarf dazu gar nicht langer Spekulationen über das menschliche Wesen, sondern nur gewisser einfacher psychophysischer Grundsätze und vor allem der Menschenkenntnis. Der Gesetzgeber ist ein Menschenkenner, nicht ein anthropologisch gewandter Philosoph, der die Frage des Menschen selbst stellt. Hier überall Übergänge zu der Politik des Aristoteles. Dabei Betonung des Eigenwertes und des Primates der Seele als mitklingendes Motiv.

Digitized by Google

III. ARISTOTELES.

Der Mensch als Gattungswesen.

Der Mensch ist von der platonischen Seelenerfahrung aus gesehen nicht etwas einfach Gegebenes; er bildet nicht den natürlichen Ausgangspunkt, an den sich alle weiteren Erörterungen anknüpfen ließen. Wie kommt es, daß die Seele überhaupt menschliche Gestalt angenommen hat? Das Eingehen der Seele in den Körper ist nichts Selbstverständliches, nichts einfach Hinzunehmendes. Der Mensch in diesem Sinne ist von vornherein ein Problem. Der Mensch: das problematische Wesen. So ist auch der Satz: der Mensch besteht aus Seele und Körper, als solcher gar nicht etwas, was eine genügende Bestimmung des Menschen geben würde. Die beiden Termini: Seele und Körper haben eine verschiedene Bedeutung. Die Seele ist im Körper, die Seele ist mit dem Körper behaftet. Seele bedeutet dabei immer Distanz zum konkreten Menschen oder zum konkreten menschlichen Leben, und alles philosophische Streben ist auf Distanzgewinnung gerichtet.

Diese Distanz überwindet nun bei Platon der politisch gewandte Philosoph, der Gesetzgeber. Er wendet sich zu den Menschen zurück. Er muß sie zunächst nehmen, wie sie ihm gegeben sind, d. h. als diese nun einmal so bestimmten Lebewesen. Die Wertunterschiede können dabei gewahrt werden; die ursprünglichen Bedeutungsunterschiede aber müssen schwinden. Alles das, was der Philosoph von der rein philosophisch-seelischen Einstellung aus nur in seiner negativen Bedeutung auffaßt, wird dem Gesetzgeber in gleicher Weise bedeutsam. Jede Lebensfunktion hat, unter ständiger Berücksichtigung ihrer besonderen Wertstellung, Anspruch auf gerechte Behandlung.

Nun aber führt auch der politische Gedankengang nicht zu der Ausbildung eines in sich bestimmten einheitlichen Menschentypus. Die Seele wird zwar irgendwie als anthropologischer Tatbestand gefaßt. Sie ist nicht mehr bloß das eigentlich nur in der philosophischen Erfahrung Gegebene und mythisch zu Deutende. Sie stellt sich nun als etwas in seiner Tatsächlichkeit zu Erfassendes und als solches Hinzunehmendes dar. Aber es handelt sich nicht um eine Totalität des Menschen, sondern um Seelenschichten, die gewissermaßen verschiedene Arten von Lebewesen bestimmen. Ja, der Übergang von der Seele zum Staate oder eigentlich vom Staate zur Seele würde sich weit sinngemäßer vollziehen, wenn man die Einzelmenschen ganz aus der Betrachtung ausschalten könnte und irgendwie die Seelenteile selbst als solche in kollektiven Formen sich geltend machen könnten, und man so unmittelbar von der Seeleneinteilung zu einer Klasseneinteilung überginge.

Etwas Ähnliches gilt von den Versuchen Platons, den Menschen in das

Digitized by Google

Weltganze einzureihen. Geht man von dem Standpunkt der philosophischen Seelenerfahrung aus, so wird ersichtlich, daß dieses Problem sich nicht als etwas Ursprüngliches darstellt, weil ja in diesem Erlebnis das gattungsmäßige Menschliche überhaupt zurücktritt. Die einfache Angabe: ich bin ein Mensch, besagt hier wenig. Eigentlich zunächst nur dies, daß der Mensch aus Seele und Körper besteht, was ohne weiteres vorausgesetzt wird, was aber als bloße Konstatierung eines Tatbestandes nur wenig bedeutet. Die anthropologische Erfahrung ist überhaupt in diesem Sinne nichts, was sich auf die Feststellung von etwas rein Tatsächlichem zurückführen ließe (so wenig wie bei Augustinus), sondern von vornherein ein Werterlebnis. Der Mensch steht sich nicht objektiv gegenüber, sondern gibt seiner Lebenserfahrung, seiner Sehnsucht, seinem Eros selbst Ausdruck. Das Leben spricht hier selbst, könnte man sagen, und wird nicht von einem irgendwie gleichsam außerhalb des Lebens liegenden Standort erfaßt. So kann nur ein Mensch aus diesem bestimmten Erlebnis heraus sprechen, nicht ein Wesen, das irgendwie mit Beobachtungsgabe ausgestattet, die gattungsmäßige Gegebenheit: Mensch selbst analysieren würde.

Will man nun wieder dieses Erlebnis auf die unpersönlich-allgemeine kosmische Ebene projizieren, so entstehen sofort Schwierigkeiten. Der Mensch findet dort nicht das Äquivalent dessen wieder, was ihm in dem unmittelbaren Erlebnis seiner Seele gegeben war. Das, was zunächst sich als mythische Deutung seines Erlebnisses darstellte, wird nun zu etwas in sich Bestehendem und schließlich kehrt sich dann das Grundverhältnis überhaupt in dem Sinne um, daß der Mensch nun nicht mehr in einer Weltanschauung eine Deutung seiner seelischen Erfahrung sucht, sondern umgekehrt von der Welt aus, wie er sie auf Grund andersartiger Erwägungen zu verstehen sucht, sein Erlebnis deutet. Der Timaios wird dann zur grundlegenden Schrift Platos.

Nun aber ist es, als verlöre sich der Mensch selbst in der Fülle der Wesen dieses Kosmos, wie er im Timaios zur Darstellung gelangt; er hat keine bestimmten Umrisse. Er ist ein unpersönliches Lebewesen, das die Bezeichnung Mensch trägt. Seiner kosmischen Einstellung nach bleibt er im Grunde etwas Unbestimmtes, man möchte sagen: Zufälliges. Er findet sich in alledem nicht mehr selbst wieder; er ist hier nicht heimisch. Er weiß nicht recht, wie er hierher kommt. Seiner seelischen Einstellung nach sieht er herab auf diesen Menschen, der irgendwie im Laufe der Schöpfung in Erscheinung tritt, während er von seinem Menschentum aus hinaufblickt auf das, was alles Menschliche übersteigt, und sich selbst nicht mehr als Menschen sieht.

Nun bildet Aristoteles eine Auffassung des Menschen aus, die rein von der Tatsache: Mensch ausgeht, von der psychophysischen Konstitution des Menschen, den Menschen mit anderen Lebewesen vergleicht, seine Wertstellung zu bestimmen sucht u. dgl. m. Das Kennzeichnende dieser Anthropologie liegt zunächst in derHinnahme der gattungsmäßigen

Digitized by Google

Gegebenheit: Mensch, in der bewußten Relativierung des Menschentypus innerhalb des naturhaften Ganzen, in einer Stabilisierung der menschlichen Gegebenheit außerhalb des Dynamisch-Seelischen, in einer Betrachtung des Menschen, die alles zugleich umfaßt, Höheres und Niederes, ohne daß diese Wertbestimmungen zu einer Negation und Affirmation im platonischen Sinne führen könnten.

Aristoteles akzeptiert den Typus: Mensch. Auf Jahrhunderte hinaus hat er die Besonderheit des Gattungswesens Mensch bestimmt, ihm seine Stelle in der Wertanordnung des Ganzen angewiesen. Es ist nicht mehr die Seele, die gewissermaßen auf den Menschen herabschaut, sondern es handelt sich um die seelisch-körperliche Einheit, wie sie sich dem Betrachter darstellt (vgl. De An. II, 1 u. 2). Der platonische Mensch bleibt ein Fremdling, weil eben seine Seele nicht hierher gehört. Wie komme ich hierher? Was soll ich hier? Was bedeutet meine Existenz in der Welt? Das sind die Fragen, die er stellt. Bei Aristoteles hat der Mensch aufgehört, problematisch zu sein; er akzeptiert seine Stelle in dem Weltganzen. Es gibt Wesen, die vollkommener und glücklicher sind (Eth. Nic. VI. 1141 a b). Die vollkommene Seligkeit ist Gott (ib. VII. 1154 b. Met. XII. 1072 b.): ein Gott, von dem man nichts verlangt. In dem Anschauen liegt ein Letztes. In dem Anschauen dessen, was man nicht selbst ist. Bei Platon ist das Schauen stets ein Haben, eine Wandlung seiner selbst, eine Verähnlichung. Bei Aristoteles bleibt der Mensch unten und schaut. Er schaut von einem bestimmten, für ihn unveränderlichen Orte aus, von der sublunaren Welt, in der er lebt. Er weiß sich als Bestandteil der Weltordnung, eingereiht in den allgemeinen Zusammenhang, der alle Wesen umfaßt. Er lebt im Bewußtsein des Ganzen, der Wesen unter ihm und über ihm, und vertraut der Natur (vgl. De Gen. et Corr. 336 b. De An. III, 12. Pol. I, 8).

So ist der Mensch bei Aristoteles als Naturwesen bestimmt. Es hat diese Bestimmung für lange Zeit hinaus etwas Endgültiges. Der Mensch gehört zu dem Naturganzen. Er hat hier eine mittlere Stelle. Jeder von uns ist in diesem Sinn Mensch, und Erkenntnis seiner selbst bedeutet: sich selbst als Menschen wissen und erkennen. Ich bin ein Mensch, wobei in dieser Aussage durch die Bestimmung der Gattung Mensch nach allen Seiten hin etwas in sich ganz Bestimmtes, scharf Umrissenes ausgesagt wird.

Die menschliche Gestalt.

Der aristotelische Mensch erlebt sich als etwas Natürliches in einem Naturzusammenhang. Natürlich aber bedeutet sinnvoll, zweckmäßig; es bedeutet Gestalt; es bedeutet, daß das, was ist, etwas ist, zu etwas da ist, daß es sich verstehen läßt. Der Mensch lebt in dem allgemeinen Naturzusammenhang, wie er in seiner eigenen, in der menschlich-geistigen Welt lebt. Wie er hier weiß, daß alle Schöpfungen einen Sinn haben, einen Ge-

Digitized by Google

brauchswert darstellen, zu etwas da sind, und wie er immer die Frage stellt, wozu sie da sind, weswegen sie gerade so sind und nicht anders, so vermag er überall in der Natur sich zurechtzufinden, wird ihm alles zu etwas Bekanntem, weil Sinngemäßem. In der platonischen Welt war der Mensch nicht zu Hause; er konnte hier nicht verweilen; sie bot ihm keine Heimat; er konnte sich nur in sie verlieren oder über sie hinausstreben. In der aristotelischen Welt ist der Mensch beheimatet. Die Dinge sprechen seine Sprache, die Sprache, die er versteht; seine Worte erhalten ihre Bedeutung an den Dingen; sie haben ihren bestimmten Anwendungsbereich, den es richtig abzugrenzen gilt. Alles läßt sich ausdrücken, weil eben alles verständlich ist, weil eben alles Gestalt ist, sich von allem die Umrisse angeben und nachzeichnen lassen. Alles hat Namen und Form. Von allem läßt sich sagen, was es ist und wozu es ist, wie es dazu kommt, daß es so ist, wie es zu dem wurde, was es ist.

Es liegt eine eigentümliche Macht in diesem Naturgedanken. Nichts geschieht vergeblich; nichts ist einfach da; nichts ist unverständlich; überall finden wir uns zurecht. Alles geht natürlich zu. Wir müssen nur richtig zu fragen wissen; wir müssen lernen, die Probleme so zu stellen, wie es der Beschaffenheit der Dinge entspricht. Wir müssen sie befragen lernen, und nichts entgeht dem, der sich eine Überschau über die Probleme erworben hat. Er hat die Dinge in seiner Macht; er zwingt sie, ihm Antwort zu geben.

So lebt der Mensch in einer Welt, in der alles für ihn Gestalt gewinnt, in der sich jedes nach seiner Eigenart sondert und sich in das Ganze einreiht. Ich bin Mensch bedeutet: Ich bin selbst eine dieser Gestalten; ich bin ein Naturwesen, ich bin eine der Formen in diesem weiten Formenreich. In diesem Weltganzen finde ich mich selbst als diese Gestalt wieder. Und ich sehe nicht anders meine Gestalt an, als ich alle anderen Gestalten sehe. Ich suche meine Gestalt zu erfassen; ich umschreibe mein Wesen; ich vergegenwärtige mich selbst an dem Ganzen. Die Fragen, die ich an mich selbst richten kann, sind mir durch die allgemeinen Grundsätze der Problemstellung vorgeschrieben. Ich stelle die Probleme, wie sie jeder Gestalt gegenüber zu stellen sind. Ich befrage gewissermaßen nicht mich selbst, sondern ich befrage diese Gestalt, die ich darstelle, die ich als die meine anerkenne, den Menschen, das menschliche Naturwesen, das ich bin.

Man könnte sagen, daß erst bei Aristoteles der Satz: Ich bin ein Mensch, seine volle Bedeutung erhält. In Platons philosophischer Erfahrung erlebt der Mensch die Seele, und von dieser Erfahrung rückwärts schauend erlebt er die menschliche Lebensbedingtheit als eine Minderung seiner Seele. Es ist nicht „natürlich", daß er Mensch ist; er kann in diesem Menschlichen nicht seine Seele, so wie er sie in der philosophischen Erfahrung erlebt, wiederfinden. Mensch sein bedeutet in diesem Sinne Selbstentfremdung der Seele. Der Mensch kann sich nicht in dieser Form des

Digitized by Google

Menschen bejahen. Er kann nicht in dieser Gestalt heimisch werden. Ich bin Mensch bedeutet nichts Positives, nichts Statisches. Es besagt eigentlich stets: ich bin mehr oder weniger als Mensch. Menschsein wäre in diesem Sinne ein als solcher gar nicht festzustellender Durchgangspunkt zwischen seelischer und körperlicher Existenz, eine Existenz zwischen zwei Welten, in der es keine Dauer geben kann. Bei Aristoteles vollzieht sich die Rückkehr des Menschen zu sich selbst. Der Mensch wird zu etwas Positivem. Der Mensch, wie jedes Naturwesen, trägt seinen Sinn in sich selbst (vgl. De Gen. II. 736b Eth. Nic. X. 1176a, 1178a). Mensch sein bedeutet etwas Sinnvolles. Mensch sein bedeutet Gestalt sein. Der Mensch ist sich bewußt, Mensch zu sein. Er sucht den Umkreis menschlicher Einstellungen und Betätigungen zu erfassen, sich in der Welt des Menschen zurechtzufinden.

Der Umkreis des menschlichen Lebens.

Aristoteles grenzt überall selbständige Zweckkomplexe ab, die verschiedene Einordnungen und Anordnungen zulassen. Je nach den verschiedenen Zweckgesichtspunkten sind sie bald so, bald anders gefaßt (vgl. Eth. Nic. I. 1098a. Met. VII. 1063b u. 1064a) und können bald enger, bald weiter sein (vgl. z. B. Eth. Nic. I. 1097b), wobei alles Einzelne in bestimmten Wertperspektiven gesehen wird. Es kann zwischen diesen verschiedenen Zweckkomplexen ein Über- und Unterordnungsverhältnis bestehen; wohl aber läßt sich dann wieder jeder Zweckkomplex als ein selbständiges Ganzes betrachten auf Grund bestimmter Problemstellungen, mit Begriffsbestimmungen und Aufzählung von Elementen, mit eigenen Bildungsgesetzen und Wertgebungen. Aristoteles fängt gewissermaßen jedesmal von neuem an, er läßt jedes von neuem entstehen; er läßt die Dinge sich entwickeln, sich gestalten (vgl. als Beispiel etwa Eth. Nic. X. 1174a. I. 1098a, 1101a). Die relative Selbstvollendung und Selbständigkeit jedes Einzelnen ist ebenso ein ontologisches wie ein methodologisches Prinzip. Das Gestaltbildende der Natur wird zum wissenschaftlichen Gestaltungsprinzip (vgl. Eth. Nic. VI. 1141a).

Das ist auch bedeutsam für die Verselbständigung der philosophischen Anthropologie. Die Betrachtungsweise des Aristoteles ist gewissermaßen nicht beschwert durch Erwägungen, die anderen Einstellungen und Wertgesichtspunkten entspringen (vgl. Eth. Nic. VIII. 1155b). Für Platon war es überhaupt schwer, zu dem Menschen als solchem zu gelangen, weil eben in der philosophisch-metaphysischen Besinnung sich der Mensch und das menschliche Leben nicht als etwas als solches zu Umgrenzendes und in sich Abgeschlossenes darstellen. Für Aristoteles ist der Mensch da. Von vornherein ist der Umkreis des menschlichen Lebens durch eine Reihe von Problemstellungen bestimmt, wie sie eben für diese besonders anthropologische Einstellungsweise charakteristisch sind. Diese Einstellungsweise genügt sich selbst, wie überhaupt die Autarkie klar um-

Digitized by Google

rissener methodischer Einstellungen für Aristoteles kennzeichnend ist. Das, was sich dabei immer gleich bleibt, ist eben das Gestaltungsprinzip selbst, das überall durchgeführte Prinzip sinnvoller Strukturzusammenhänge.

Von diesem Prinzip aus läßt sich nun auch die Frage beantworten, was der Mensch überhaupt ist. Wie hängt alles in ihm zusammen? Was stellt der Mensch dar? Oder dann weiter im einzelnen: Wie läßt sich dieser Charakter umschreiben, wie läßt sich dieser Typus bestimmen? (vgl. u. a. Rhet. II. 1388b. 1389a. Jäger, Aristoteles, S. 245, 254, 422). Dabei handelt es sich immer um Ein-sich-Auswirken nach bestimmten Richtungen hin, um ein Entfalten bestimmter Anlagen, um ein Sichverfestigen bestimmter Eigenschaften, um ein Sichtbarwerden der Gestalt. Man sieht ein Bild entstehen und weiß von vornherein, daß hier etwas zur Darstellung gelangen soll, daß hier etwas zur Vollendung gebracht wird, etwas, das es zu erfassen gilt. Habe ich einmal dieses Etwas erfaßt, so wird alles andere klar. Ich weiß von jeder Einzelheit zu sagen, wozu sie da ist, was sie in dem Gesamtzusammenhang bedeutet; ich vermag alles und jedes als sinngemäßen Bestandteil aufzufassen. Alles läßt sich von dem Ganzen aus, von dem Gesamtkonzept, von der Anschauung der Gestalt aus beantworten; alles wird übersichtlich und sinnvoll. Eines gehört zum anderen und jedes zum Ganzen (vgl. u. a. Pol. 1, 2).

Diese Betrachtungsweise ist bei Aristoteles überall durchgeführt. Ob es sich um des Menschen Werk oder um ein Naturprodukt handelt, überall ist Gestalt, überall läßt sich die gleiche Frage stellen, überall läßt sich jedes Einzelne nur von dem Ganzen aus verstehen. Das gleiche ideelle Verhältnis findet sich überall wieder; die gleichen erkennbaren Beziehungen bestimmen jedes Einzelne. (Vgl. Phys. II, 8; Eth. Nic. I, 1099b; X, 1175a.) Es gibt nichts, was nicht etwas wäre. Und dieses Etwassein bedeutet Abgrenzung und Bestimmung eines jeden in sich selbst, als selbständiger, in sich zusammenhängender Gestaltkomplex.

So kann auch der Mensch über Menschliches menschlich reden, ja diese menschliche Einstellung ist selbst wieder bestimmend für die Problemstellung, bezeichnet eine bestimmte Ebene, von der nicht abgewichen werden darf. Aristoteles redet zu Menschen über den Menschen; er läßt den Menschen als solchen gelten. Der Mensch verbleibt in seiner Welt, einer Welt, die sich ihm nun als abgegrenztes, in sich abgesondertes Gebiet mit selbständigem Ausgangspunkte und eigenen Bildungsgesetzen darstellt. Aristoteles organisiert den Bereich des Menschlichen, er organisiert ihn als selbständiges Ganzes. Er bildet Vorstellungsweisen und Begriffe, um die menschlichen Erfahrungen nach bestimmten, dem Leben selbst angemessenen Gesichtspunkten zu ordnen. Was auch im Leben des Menschen sich ereignen mag, kann seine Stelle in einer der anthropologischen Schemata von Aristoteles finden. Er schafft Begriffsäquivalente für das, was im Menschen und unter den Menschen vor sich geht, bildet Begriffsschemata, in denen sich das empirische Leben einfangen läßt.

Es handelt sich für Aristoteles um eine philosophische Bearbeitung menschlicher Erfahrungen, und zwar des ganzen menschlichen Erfahrungsumkreises, mit dem ständigen Bestreben, nichts auszulassen, nichts zu übergehen, nichts zu vernachlässigen und so zu einer vollständigen Einteilung zu gelangen, in der jedes seine Stelle findet, um allen menschlichen Bedürfnissen gerecht zu werden. Er kennt die Kompliziertheit des Lebens (vgl. De Coelo 292b. Eth. Nic. X, 1176a) und sucht nun in praktisch verwendbaren Begriffen den ganzen Komplex menschlicher Bedingungen zu umschreiben.

Digitized by Google

Jede Übertreibung, jede Einseitigkeit, jede Überspannung ist zu vermeiden. Überall gilt es das Richtige zu treffen, sicher zu gehen, das Ganze zu sehen, nichts zu isolieren, Gesamtkomplexe zu überschauen, den Gegenstand zu erschöpfen. Das Mittel dazu ist die Umschreibung ganzer Gebiete, in denen jedem seine Stelle angewiesen wird, angegeben wird, wo jedes hingehört. Diese Methode liefert zugleich die Prinzipien für die Wertbestimmungen; sie gibt die Mittel an die Hand, verschiedene Momente in eine Werteinheit zu integrieren (vgl. Rhet. I, 360b, 362b. Vgl. auch 363b). Richtig handeln, richtig sehen, das ist überall das Leitmotiv, wozu vor allem gehört, daß man nichts übersieht, daß man sich tatsächlich des Ganzen durch Aufzählungen, Einteilungen, richtige Einordnungen bemächtigt und so eine Überschau gewinnt über den ganzen Umkreis des menschlichen Lebens.

Mensch und Natur.

Natur ist bei Aristoteles etwas unmittelbar Gegebenes, Selbstverständliches. Es wäre sinnlos, erst nachweisen zu wollen, daß es Natur gibt (vgl. Phys. II, 1). Natur ist eine Gegebenheit, die keiner Begründung bedarf. Aristoteles sieht überall Natur. Dies hier ist Natur; das muß als etwas Naturhaftes verstanden werden; das ist natürlich. Die Naturanschauung bei Aristoteles ist eines jener Motive, die, etwa wie die ursprüngliche Seelenanschauung Platons, mancherlei Deutungen erfahren können, aber in sich selbst etwas enthalten, was noch vor aller formulierbaren Deutung liegt. Sie stellt sich als Ausdruck eines Erlebnisses dar, indem sich unmittelbares Verstehen, denkendes Erfassen, Werteinstellung und Sinngebung zu einem unteilbaren Ganzen verbinden. Solche Anschauungsweisen bewahren ihre Bedeutung, ganz abgesehen von aller durchgeführten metaphysischen Spekulation; sie haben gewissermaßen eine selbständige Existenz, üben eine unabhängige Macht aus, wirken auf Menschen, die nichts oder wenig von den systematischen Gedankengängen, ja von Philosophie überhaupt wissen. Besinnt sich der Mensch auf sich selbst, so bietet sich ihm eine solche Anschauungsweise als unmittelbarer Ausgangspunkt dar; sein Denken ist von vornherein daran orientiert; sie wird zu einem integrierenden Bestandteil allgemein menschlicher Denk- und Sprechweisen.

Das ist die Macht des Aristotelischen Naturgedankens, den wir überall in der Folgezeit, bei den römischen Lebensphilosophen wie bei Augustinus, im Mittelalter wie in der Neuzeit wiederfinden. Nun aber vermag dieser Gedanke nicht den ganzen Bereich des menschlichen Lebens in der Mannigfaltigkeit seiner Äußerungen zu umfassen. Es läßt sich nicht alles „natürlich" erklären; es läßt sich nicht alles von den an der Naturanschauung orientierten Wissenschaften aus bestimmen (vgl. Met. XI, 1064b, 1065a). Ein weiter Bereich tut sich auf, in dem der aller naturhaften Deutung trotzende Zufall herrscht, ein Bereich, in dem der Mensch wirkt und leidet, schafft und zerstört, in der Mannigfaltigkeit seiner Aktions- und Reaktionsweisen selbst zur Geltung gelangt (vgl. dazu Eth. Nic. VI, 1140a; I, 1110a, später dann besonders: Alexander von Aphrodisias De Fato).

Digitized by Google

Zufall ist nichts Natürliches, nichts, was dem Naturwesen Mensch zukommt, nichts, was seine Stelle in dem immanenten zweckmäßigen Strukturzusammenhang, der das menschliche Wesen charakterisiert, finden könnte (vgl. De Coelo, 289b; 283a, b; 301a; vgl. auch Rhet. I, 1369a). Der Mensch lebt einmal seiner inneren Gesetzmäßigkeit nach. Er reift heran, er altert u. dgl. m. Das ist sein naturbedingtes Leben. Was aber bedeutet Tyche? Etwas, was zum menschlichen Leben gehört, ja etwas spezifisch Menschliches, dem handelnden Menschen Eigentümliches (vgl. Phys. II, 6). Aber doch nicht etwas, was aus des Menschen Natur abgeleitet werden kann.

So bedeutet hier Leben als Inbegriff aller Geschehnisse etwas, was sich nicht mehr als etwas Naturhaftes darstellen läßt. Das, was uns geschieht, was wir in den mannigfachen Formen erleben, all das Unvorhergesehene der Ereignisse (vgl. Met. XI, 1065a) läßt sich von da aus nicht erfassen. Neben dem naturhaften Leben gibt es die Mannigfaltigkeit der Ereignisse, die wir wertend erleben, das, was in unserem Leben nur rein erzählbar ist, das, wovon der Mensch spricht, wenn er seinen Lebensverlauf zur Darstellung bringt, wenn er von sich selbst spricht. Denn alle diese Ereignisse betreffen ihn persönlich. Sie haben mit seiner Persönlichkeit, mit seinem empirischen Ich zu tun. Tyche hat stets einen persönlichen Bezug, sie betrifft das Selbst.

Lebenspraxis.

Die Wissenschaft als solche strebt nach dem Unveränderlichen, Dauernden, in sich Abzugrenzenden. Um zum Wahren zu gelangen, weist sie auf den Sternenhimmel hin (vgl. Met. XI, 1063a). Die ganze Mannigfaltigkeit, wie sie gegenüber den großen gesetzmäßigen Zusammenhängen in dem weiten Reiche des Zufalls herrscht, könnte so als das eigentlich Bedeutungslose erscheinen. Nun ist aber die theoretisch-wissenschaftliche Einstellung für Aristoteles nicht die einzige gedankliche Betätigung. Neben dem theoretischen Wissenschaftler gibt es den Praktiker, neben dem zuschauenden Forscher den zwecksetzenden Schöpfer (vgl. u. a. Met. XI, 1064a). Es liegt aber in der praktischen Richtung des Denkens das Moment, das immer wieder zur Erfassung des Lebens, wie es sich abspielt, hinführt. Dieser Wille zur tatsächlichen Einwirkung, diese Einstellung des Praktikers gibt dem Denken eine Richtung auf das Einzelne, auf das konkrete Leben, auf die unmittelbare Lebenserfassung, auf die Lebensbewährung, die über alles rein theoretische Spekulieren hinausgeht (vgl. Eth. Nic. II, 1103b, X. 1179a; VI, 1143a, b).

Typisch bleibt dafür immer die Gestalt des Gesetzgebers, eine der großen Gestalten des Altertums, in der sich bei Platon wie bei Aristoteles die auf das menschliche Leben gerichtete Tätigkeit konzentriert, eine Tätigkeit, die Menschenkenntnis voraussetzt und ständig von der Möglichkeit dessen, was sich tatsächlich verwirklichen läßt, ausgeht. Dem

Digitized by Google

Gesetzgeber genügt es nicht, von dem Menschen im allgemeinen zu sprechen oder allgemeine Maximen aufzustellen. Der Gesetzgeber will wirken. Für ihn hat die Lebenserfahrung eine entscheidende, selbständige Bedeutung. Er will die Menschen so sehen, wie sie sind, die Menschen und die Völker in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit (vgl. Rhet. I, 1360a, Pol. VII, 8). Dieser Gesetzgebertypus, wie er neben dem Philosophen der Seelenerfahrung und Ideenschau bei Platon immer mehr zur Geltung gelangte, wird von Aristoteles weiter entwickelt. Aristoteles ist der Philosoph, der mit seinen Nachbarn Umgang pflegt, die Menschen kennt und weiß, wie es mit ihnen steht. Er sammelt Beobachtungen; er läßt die Menschen zu Worte kommen; es ist ihm wesentlich zu wissen, was „alle" Menschen denken und tun (vgl. Eth. Nic. I, 1098b, X, 1175a; Rhet. I, 1360b; Pol. VII, 13).

Bei Aristoteles ist der Durchschnittsmensch eine allen seinen Erörterungen zugrunde liegende Vorstellung. Es gibt höhere und höchste Zielsetzungen, die diesem Menschen unzugänglich bleiben. Aber so scharf auch dieser Gesichtspunkt in der Politik gefaßt wird (vgl. Pol. I, 12; III, 4; vgl. auch Eth. Nic. X, 1177a), so bilden doch diese Zielsetzungen und die ihnen entsprechende Geistesverfassungen nicht den Ausgangspunkt. Platon geht von oben nach unten, Aristoteles von unten nach oben. Platon scheint sich immer über den Normalmenschen zu verwundern. Wie der Normalmensch nicht den Philosophen begreifen kann (vgl. Theaitet), so kann der Philosoph eigentlich nie recht den Normalmenschen begreifen. Der Normalmensch ist eigentlich eine Herabminderung des Philosophen, ein Kranker gegenüber den Gesunden. Der philosophische Gesetzgeber läßt dann diesen Menschen irgendwie gelten, indem er ihm „Gerechtigkeit" widerfahren läßt und ihn sozial einreiht, aber immer mit der Vorstellung des unterwertigen Menschen, und zwar einer grundsätzlichen, konstitutionellen Unterwertigkeit. Der Gesetzgeber verwendet diesen Menschen, und zwar in einer Weise, die gerade diese Unterwertigkeit statuiert, indem er diesem Menschen Funktionen zuweist, die eben diesem Status entsprechen, ihn als solchen sozial fixieren.

Für Aristoteles handelt es sich um Gradunterschiede. Das Wesen des Menschen bleibt; es handelt sich nur um eine Ausbildung gewisser Fähigkeiten, um ein Mehr oder Minder. Der Mensch bildet sich aus. Er erreicht eine gewisse Stufe, als erwachsener Mensch, indem er in sich selbst die in seiner psychophysischen Konstitution angelegten Tendenzen zur Entfaltung bringt (vgl. Pol. VII, 15). Aristoteles ist bestrebt, die einzelnen Funktionen innerhalb des menschlichen Lebenszusammenhanges gleichmäßig zu berücksichtigen, die verschiedenen Lebensgesetze zu einem harmonischen Zusammenwirken zu bringen (vgl. Pol. VII, 13). Er sucht einen gerechten Ausgleich zunächst nicht in einem überindividuellen gesellschaftlichen Ganzen, sondern in dem einzelnen Menschen selbst. Er ist gerecht dem Menschen gegenüber. Der Normalmensch verliert seine negative Bedeutung, die er bei Platon im Grunde stets bewahrt hatte und von der ursprünglichen seelisch-philosophischen Einstellung aus bewahren mußte. Der Mensch wird zu etwas Positivem.

Es ist diese praktisch-politische Richtung, wie sie sich bei Platon immer stärker entwickelt hatte und von Aristoteles fortgebildet worden ist, eines der wesentlichen Momente im griechischen Denken. Der Grieche ist zugleich „Idealist" und „Realist"; er ist zugleich der Philosoph, dessen Sehnsucht nur in der Erfassung letzter Prinzipien seine Befriedigung finden kann, und zugleich der „Realpolitiker", der alles Einzelne umfassen will und dessen Grundsätze sich stets am

Digitized by Google

Einzelnen bewähren müssen. Der Gesetzgeber weiß, daß die praktischen „Staatsmänner" ihn richten werden; er muß ständig fürchten, daß seine Ausführungen und Pläne als undurchführbar zurückgewiesen werden. Geht er von bestimmten philosophischen Anschauungen aus, so fühlt er sich doch an diese nicht gebunden. Er schöpft sein Urteil unmittelbar aus der Lebenserfahrung; er geht empirisch vor und legt überall den Maßstab der praktischen Bewährung an (vgl. dazu vor allem Eth. Nic. X, 10, und Kritik Platons in Pol. II).

Wir sprechen hier von dem Gesetzgeber. Man könnte aber auch ganz allgemein von dem auf praktische Wirkung im menschlichen Leben gerichteten Geiste, von dem „Praktiker" überhaupt reden. Nur darf man dabei nicht vergessen, daß diese auf praktische Einwirkung gerichtete Tendenz, soweit sie das menschliche Leben im allgemeinen betrifft, auf Erfassung des gesellschaftlichen Ganzen und auf politische Gestaltung vorzugsweise gerichtet ist. Dies wird deutlich von der Zeit an, wo die unmittelbare Verbindung des Theoretischen und Praktischen, wie es in der Sokratesfigur der Jugenddialoge Platons bestand, sich auflöste, von der Zeit an, wo die Divergenz zwischen Erkenntnis und praktischer Auswirkung der Erkenntnis, zwischen dem Wissen um Werte und der Gesinnung zum Bewußtsein gelangte. Hier stellt sich dann sofort die Frage politisch: Zu welchen Ergebnissen kann die Anwendung der sokratischen Methode auf politischem Gebiete führen, wobei dann die Grenzen dieser Methode und der Philosophie überhaupt sichtbar wurden und sich schließlich, wenn wir von den Philosophen absehen, die Notwendigkeit der Erzeugung durch Erziehung und Institutionen verfestigter Vorstellungsweisen, d. h. bestimmter, den sozialen Funktionen entsprechender kollektiver Repräsentationen ergab. Kennzeichnend ist dabei, daß die anthropologische Auffassungsweise, sowie sie sich auf den unphilosophischen Durchschnittsmenschen erstreckt, einen soziologischen Charakter erhält.

Das gilt nun auch für Aristoteles. Seine ethischen Erörterungen führen zunächst zu der Aufstellung eines Ideals für den philosophischen Menschen als solchen, mit bewußter Hervorkehrung der über das menschliche Leben hinausweisenden Tendenzen eines solchen Menschentypus (Eth. Nic. X, 1777b, 1178a, 1179a, b). Will man von da aus aber wieder zu dem Normalmenschen gelangen, so hat der Politiker das Wort, für den sich die menschliche Wirklichkeit sofort als gegliedertes gesellschaftliches Ganze darstellt, und der Mensch selbst wieder als Sozialwesen und als Objekt politischer Tätigkeit, wobei dann Aristoteles von der Vorstellung des naturhaft-gattungsmäßig bestimmten menschlichen Wesens ausgeht, aber ständig in seinen Vorstellungen und Anschauungen von der Lebensempirie selbst sich bestimmen läßt.

Nun liegt in der von dieser politisch-gesetzgeberischen Einstellung aus bedingten Auffassung des Menschen und des menschlichen Lebens ein bedeutsames Moment für die Entwicklung der philosophischen Anthropologie. Diese in der unmittelbaren Beobachtung gewonnenen Ergebnisse bilden für die Folgezeit ein unerschöpfliches Material von Tatsachen und Anschauungsweisen, das den Gesamtumfang der menschlichen Lebensäußerungen umfaßt. Zum anderen ist diese von der Lebenspraxis aus bestimmte Einstellung selbst wieder bedeutsam. Der Politiker ist bei Platon und Aristoteles, so sahen wir, ein „Menschenkenner", ein „Realist". Er hält nicht viel von dem Menschen im allgemeinen. Man könnte in vielen Ausführungen Ansätze zu einem anthropologischen Pessimismus finden, der dann wieder zur Begründung der Notwendigkeit

Digitized by Google

der gesetzgeberischen Aktion überhaupt führt (vgl. Eth. Nic. X, 10; vgl. auch 1176a).

Es liegt nun hier eine eigentümliche Doppelseitigkeit der anthropologischen Auffassungsweise bei Aristoteles vor, wie sie eben verschiedenen Einstellungsweisen entspricht. Der Typus Mensch, wie er seiner Natur nach ist und wie ihn der den Sinn jeder Gestalt deutende Philosoph erfaßt — und der Mensch des Alltagslebens, mit dem es der praktisch wirkende Gesetzgeber zu tun hat: der Mensch als Natur und der Mensch, wie er sich in der Lebensmannigfaltigkeit darstellt, lassen sich nicht so ohne weiteres in Eins setzen. Warum ist es aber so? Hier würden sich Ansätze zu den Fragestellungen finden lassen, die später für einen Augustinus von grundlegender Bedeutung geworden sind.

Aber noch eine weitere Frage läßt sich von hier aus stellen, die das Verhältnis selbst des Menschen zu der Umwelt betrifft, in der sein Leben, bedingt durch die wechselnden Umstände und Ereignisse, verläuft, eine Frage, die für die Folgezeit von entscheidender Bedeutung geworden ist. Der Mensch fühlt sich als Glied des in sich zweckmäßigen, in jedem Einzelnen sinnvollen Ganzen, selbst wieder ein in sich sinnvolles Wesen in der Ordnung aller Wesen. Aber dieses Bewußtsein durchgängiger Zweckmäßigkeit, das das Lebensgefühl des Menschen selbst bestimmt und sich in seiner Stellung der Welt und allem Einzelnen gegenüber ausdrückt, schwindet, sobald sich der Mensch der ganzen Mannigfaltigkeit der Ereignisse und Eindrücke (vgl. Eth. Nic. 1101a), dem Unvorhergesehenen, Zufälligen niemals rationell aus dem Gesamtzusammenhang zu Verstehenden, wie es für das menschliche Leben kennzeichnend ist, gegenübergestellt sieht. Hier, scheint es, ist er auf sich selbst angewiesen, kann er nur durch Festigung seiner Persönlichkeit, nur dadurch, daß er sich in sich selbst unabhängig macht von allen Schicksalsschlägen, eine Lösung finden. Dies führt zu Fragen, die die Persönlichkeit des Menschen selbst betreffen und die erst in dem von der griechisch-römischen Lebensphilosophie entwickelten Ideal des Weisen ihre eigentliche Beantwortung finden.

Das Problem der Persönlichkeit.

In der wissenschaftlichen Anthropologie, wie sie Aristoteles zur Durchführung bringt, spricht der Mensch gewissermaßen stets von sich in der dritten Person. Das eigentliche, gar nicht weiter ableitbare Verhältnis, in dem er zu sich selbst steht, ist dabei das Irrelevante. Er ist sich selbst „ein Fall", Exemplar einer Gattung; er ist ein Mensch. Auch das Seelenproblem ist nichts Persönliches; es hat keine besondere Stellung in dem Umkreis der allgemeinen Problemstellung, die sich auf alle Gestaltungen erstreckt. Die besondere Art, in der die Seele von dem Individuum erlebt wird, kommt dabei nicht in Betracht. Nur allmählich lerne ich mich selbst kennen, und zwar auf Grund der Anwendung von Methoden, die

Digitized by Google

für die Erfassung der Struktur des Körpers und der Seele überhaupt dienen. Der Mensch gelangt zum Bewußtsein seiner selbst, als Mensch, nicht als dieser Mensch, als „er", nicht als „ich". Hat der Mensch sich nun einmal als „Er" erfaßt, so sucht er einerseits wieder das Besondere des Verhältnisses, in dem er zu sich selbst im Unterschied zu allen anderen in gleicher Weise gattungsmäßig zu bestimmenden menschlichen Wesen steht, auszudrücken (vgl. Eth. Nic. IX, 1166a, b, 1169b), zum anderen geht sein Streben dahin, dem Ich irgendwie in dem objektiv erfaßten psychophysischen Zusammenhang seine Stelle zu bestimmen, sein Ichbewußtsein gewissermaßen zu lokalisieren und es einer bestimmten Geistesfunktion unter Wahrung der Selbständigkeit und Besonderheit dieses Ichs zuzuweisen (vgl. Eth. Nic. X, 1178a).

Hier beginnen nun die Schwierigkeiten. Der Mensch als dieser sich selbst und alles andere in bezug auf dieses Selbst erlebende, der Mensch als das agierende und reagierende, besondere, sich selbst bejahende Wesen, so, wie er sich selbst ganz unmittelbar gegeben ist, kann sich in dieser Gestalt des gattungsmäßig bestimmten Menschen nicht wiederfinden. In dieser Gestalt vermag er wohl den Menschen zu sehen, nicht aber dieses unaufhebbare Persönliche, das einer ganz anderen Erlebnisschicht angehört. Dieses Persönliche läßt sich nicht aus allgemeinen Vorstellungen des Menschen ableiten; es ist begründet auf einer lebendigen Bejahung seiner selbst, auf einer Lebenserfahrung, in der sich der Mensch durch die Tat, durch autonome Gestaltung seines Lebens gegenüber allem, was er nicht selbst ist, seine Besonderheit und Selbständigkeit bewahrt (vgl. dazu Eth. Nic. IX, 1168b, 1169a) und sich so als Persönlichkeit erlebt.

Das Erlebnis der Persönlichkeit hängt nun weiter eng mit der Frage der Tyche zusammen (vgl. dazu Eth. Nic. I, 1101a b). Die Tyche hat nur Bedeutung für den Menschen (Phys. II, 6; vgl. auch Eth. Nic. I, 1099b), und zwar im Grunde nur für jeden Menschen im besonderen. Jeder hat seine Tyche. Sie ist das, was nur vom Einzelnen, und zwar nur in bezug auf ihn selbst, auf sein Leben bewertet werden kann. Tyche ist etwas Persönliches; sie ist eine Sphäre, in der der Einzelne agiert und reagiert, handelt und leidet, sein besonderes, nur von ihm aus verständliches Leben führt (vgl. Phys. II, 5; vgl. auch Eth. Nic. I, 1101a).

Die eigentliche Bedeutung nun, die dem Momente des persönlichen Lebens und der Persönlichkeit als solcher zugeschrieben wird, hängt nicht von rein theoretischen Erwägungen ab. Für die rein wissenschaftliche anthropologische Einstellung stellt es sich zunächst nicht als etwas Zentrales dar. Die ganze Schwere und Eigenbedeutung erhält es erst, wenn das eigene Erleben zu etwas schlechthin Bedeutsamem wird, wenn der Mensch von sich aus als Persönlichkeit spricht, sich selbst als diesen besonderen Menschen einsetzt, um die Frage zu stellen, was in seiner Macht steht, was sein ist und was nicht sein ist und wie er mit dem Leben fertig werden kann.

Digitized by Google

IV. DIE RÖMISCH-GRIECHISCHE LEBENSPHILOSOPHIE.

DIE NEUE ANTHROPOLOGISCHE EINSTELLUNG.

Lebensaktivität und philosophische Selbstbesinnung.

Die römisch-griechische Lebensphilosophie, als deren hauptsächlichste Vertreter wir hier nur Cicero, Seneca, Epiktet, Marc Aurel anführen möchten, stellt sich als ein Ganzes dar. Die Theorien, die in ihr entwickelt werden, stimmen zwar oft nicht miteinander überein, aber diese Unterschiede ändern nichts an einer gewissen Grundeinstellung der Lebensphilosophie selbst; ja, sie sind notwendige Formen, um gerade diese Einstellung selbst zum Ausdruck zu bringen. Dies tritt besonders deutlich hervor, wenn wir die geschichtliche Auswirkung dieser Lebensphilosophie in der Entwicklung der philosophischen Anthropologie selbst ins Auge fassen. Es mögen Spätere sich für diese oder jene in Zusammenhang mit der Lebensphilosophie entwickelte psychologische und ethische Ansicht entscheiden, das Kennzeichnende und Bedeutsame bleibt dabei doch immer diese besondere Art des Philosophierens, wie sie hier zum Ausdruck gelangt ist und eine neue Einstellung der Philosophie und dem Leben gegenüber bedeutet.

Das Neue der griechisch-römischen Lebensphilosophie ist die Stellung, die hier der Mensch einnimmt. Der Mensch fragt, der Philosoph antwortet. Und zwar antwortet er so, wie es der Sinn der vom Menschen gestellten Fragen mit sich bringt. In dieser Hinsicht läßt sich von einem Primat des Menschen, von einer Art *a priori* des Menschlichen reden. Die Philosophie ist des menschlichen Lebens wegen da.

Philosophie und Leben lassen sich nicht von einander trennen. Mag man auch gewisse Theorien als solche entwickeln, das Wesentliche bleibt doch immer die Verbindung eines nicht weiter ableitbaren Menschlichen, einer ganz ursprünglichen Bedeutungsgebung des menschlichen Lebens mit den philosophischen Lösungen. Bei Platon und bei Aristoteles gilt es, den Menschen gewissermaßen überhaupt erst zu bestimmen, sei es von der Seele, sei es von dem naturhaften Ganzen aus. Hier, in der Lebensphilosophie, ist der Mensch von vornherein gegeben, und zwar als Persönlichkeit, die einen Namen trägt und sich als diese besondere Persönlichkeit ohne weiteres das Recht zuerkennt, von sich aus, von seiner eigenen Lebenserfahrung, von seinen persönlichen Lebensbedürfnissen aus die Fragen an die Philosophen zu stellen, ja von vornherein das menschliche Leben, sein Leben, als das Entscheidende betrachtet, die Philosophie selbst nur in Funktion zu den Lebensproblemen gelten läßt.

Um aber die Fragen so zu stellen, um solche Maßstäbe anlegen zu können, muß der Mensch ganz außerhalb aller Spekulation zu einer persönlichen Selbstbejahung gelangt sein, die ihm eben von vornherein seine Selbständigkeit gegenüber allem, was die Philosophie vorbringen kann,

Digitized by Google

sichert, so daß ständig der Bezug auf ihn selbst gewahrt bleibt und in allen philosophischen Diskussionen immer die persönliche Einstellung zum Ausdruck gelangt. Er darf sich selbst nie gleichgültig werden; er muß ständig *sein* Leben im Auge behalten, ständig seinen eigenen Zielsetzungen nachgehen. Eine solche Einstellung entspringt nicht dem reinen Denken; sie ist nicht bedingt durch eine bestimmte philosophische Entwicklung. Es ist ein neuer Mensch, der die Fragen auf seine Art stellt, und durch seine Fragestellung dann wieder den verschiedenen philosophischen Theorien einen neuen Sinn, eine neue Bedeutung gibt.

Grundlagen einer Lebensphilosophie.

Der Mensch ist nicht ein Letztes, kann sich nicht als Letztes erfassen. Seine Selbstbesinnung führt ihn über sich selbst hinaus, sei es, daß er das andere, was seine Lebenserfahrung übersteigt, in sich selbst findet, sei es, daß er sich irgendwie in den Weltzusammenhang einreiht und sich selbst als Naturwesen erblickt. Irgendwie wird dadurch seine ursprüngliche Lebensanschauung grundsätzlich geändert. Das, was er erlebt, kann er so, wie er es erlebt, in der Bedeutung, die er den Ereignissen zuschreibt, in der persönlichen Betonung, die alles, was er erlebt, für ihn erhält, in der philosophischen Anschauung nicht wiederfinden. Das persönliche Subjekt der Lebenserfahrung wird zur Seele schlechthin, der Mensch, wie er sich selbst darstellt, zum Naturwesen; die Erlebnisse stellen sich als Lebensvorgänge allgemeiner Art dar. Die Anthropologie hat in diesem Sinne keinen festen Ausgangspunkt, weil eben die Vorstellung des Menschen, wie er sich persönlich erlebt, keinen solchen darbietet.

Will nun der Mensch demgegenüber an sich selbst festhalten, so kann er das nur auf Grund einer Selbstbejahung, die nicht wieder auf philosophische Erwägung zurückzuführen ist, sondern der Lebenshaltung selbst entspringt. Der Mensch kann ganz wohl sagen: Mich interessiert an aller Philosophie das, was für mich von Wert ist. Diese Wert- und Bedeutungseinstellung bedarf keiner philosophischen Begründung. Ja, wenn eine solche überhaupt denkbar wäre, würde sie an der ursprünglichen Haltung gar nichts ändern. Es braucht der Mensch dabei gar nicht ausschließlich an sich selbst zu denken; auch wo er von dem Menschen im allgemeinen redet, ist dieses ganz ursprüngliche Interesse, das er am Menschlichen nimmt, nicht davon abhängig, wie er auf Grund allgemeiner Erwägungen den Menschen und das menschliche Leben einschätzt.

Ein solches Festhalten an sich selbst gegenüber aller philosophischen Spekulation, an der eigenen Lebenserfahrung, an dem Bestreben, sein eigenes Leben zu gestalten gegenüber allen Anschauungsweisen, die über das Leben hinausführen können, ist kennzeichnend für den Umkreis all der unter sich so verschiedenen Anschauungen und Deutungen des menschlichen Lebens, die wir hier unter dem Begriff Lebensphilosophie zusammenfassen. Der Mensch geht dabei stets vom persönlichen Erleben

Digitized by Google

aus, um dann in der Philosophie Ideen und Werte zu finden, die ihm helfen können, sich zurechtzufinden, und auf Grund deren er dann wieder sein Leben zu regeln sucht. Das Verhältnis des konkreten Eigenerlebnisses und der philosophischen Ideen und Werte kann daher ein ganz verschiedenes sein. Der Mensch mag das Besondere seiner Erlebnisse schon von vornherein mehr oder weniger verallgemeinern, die Fragen mehr oder weniger allgemein stellen, oder er mag sich ganz diesen Erlebnissen in ihrer Besonderheit hingeben, sie als solche darzustellen suchen, um daran dann philosophische Reflexionen anzuknüpfen. Bestimmte Grenzlinien lassen sich hier nicht ziehen. Ja, es besteht gerade das Eigentümliche der Lebensphilosophie darin, daß sie die verschiedenartigen Möglichkeiten zum Ausdruck bringt. Erzählungen aus dem eigenen Leben und dem Leben der anderen, die man gekannt hat oder von denen uns die Geschichte berichtet, wechseln mit allgemeinen Betrachtungen über das Leben und über die Menschen. Aus diesen Erfahrungen und Reflexionen werden wieder Schlüsse gezogen auf die Art, wie das Leben zu gestalten sei; gewisse Maximen werden aufgestellt und dann wieder an lebendigen Beispielen erläutert.

In allem bleibt die Verbindung von Lebensaktivität und philosophischer Selbstbesinnung ständig gewahrt. Am Leben soll sich das, was man als richtig und zweckmäßig erkannt hat, bewähren. Auf diese Weise verbinden sich Selbstdarstellung und Darstellung anderer, Anführung von Beispielen, aus dem Leben selbst entspringende Besinnung auf das Leben, mit allgemeinen Werten und Zielsetzungen, wie sie der philosophischen Besinnung entspringen, ohne daß sich der Anteil der beiden Momente irgendwie eindeutig feststellen ließe. Der Mensch weiß von sich vor aller Philosophie, und dieses Wissen bleibt als solches bestehen, gelangt als solches zum Ausdruck, bietet Gelegenheit zu philosophischen Erörterungen, die dann selbst wieder die verschiedensten Formen annehmen können, je nachdem es sich um einen ausgebildeten philosophischen Standpunkt oder um mehr gelegentliche philosophische Reflexionen handelt, die in die Selbstdarstellung eingehen und zugleich Perspektiven eröffnen, die weit über das Einzelerlebnis hinausreichen.

Das wäre etwa das, was man in einem engeren Sinne Lebensphilosophie nennen könnte, ein weites Gebiet, in dem das Einzelne, Persönliche, das Leben, wie es sich abspielt, mit philosophischen Reflexionen mannigfachster Art verbunden ist und der Bezug zu dem Erlebten gewahrt bleibt, ohne daß dies selbst wieder in die philosophische Besinnung aufgeht. Damit nun eine solche Lebensphilosophie möglich sei, muß der Einzelne außerhalb aller philosophischen Selbstbesinnung seine Eigenbedeutung statuieren; er muß von sich selbst zu reden wissen, das Bewußtsein seiner eigenen Persönlichkeit genügend gefestigt haben, so daß er allen spekulativen Erwägungen standhalten kann und letzthin alles auf sich selbst als dieses besondere Ich zu beziehen vermag.

Das eben ist die besondere Leistung der griechisch-römischen Lebensphilosophie. Indem sie vom Leben, vom Menschen selbst ausgeht, schafft sie neue Formen menschlicher Selbstbesinnung. Sie bedeutet eine neue Haltung dem menschlichen Leben gegenüber, die nicht nur als solche bedeutsam ist, sondern auch zum Ursprung einer neuen

Digitized by Google

Literaturgattung wird, in der sich in verschiedenen Formen Lebenserfahrungen und philosophische Selbstbesinnung miteinander verbinden und in der das Leben, wie es sich abspielt und wie es sich jedem im besonderen als etwas Bedeutsames darstellt, überhaupt erst in der Mannigfaltigkeit der Geschehnisse zur Darstellung und zur Besinnung gelangt.

Der biologische und biographische Gesichtspunkt.

In der philosophischen Anthropologie sucht der Mensch sich selbst zu erfassen. Er möchte wissen, was er ist, was es überhaupt heißt, Mensch zu sein, welches die besonderen Eigenschaften dieses Gattungswesens Mensch sind u. dgl. m. Zum anderen aber sucht er sein Leben und das der anderen, wie es sich seiner ganzen Inhaltlichkeit nach darstellt, d. h. so, wie es in der Zeit verläuft und zunächst als eine unabsehbare Mannigfaltigkeit von Geschehnissen und Erlebnissen erscheint, zu verstehen: er möchte sich selbst — und entsprechend seine Nebenmenschen — als Mensch dieses besonderen Schicksals und dieser besonderen Erfahrung zur Anschauung bringen. Diese Doppelseitigkeit ist von vornherein kennzeichnend für die anthropologische Einstellung überhaupt.

Aristoteles nun hatte den Menschen nach seinen gattungsmäßigen Eigenschaften definiert, ihn als biologisch zu fassendes Lebewesen bestimmt. Das biologisch gefaßte Leben aber hat keine Geschichte. Auch da, wo eine Entwicklung in einem solchen Leben zur Anschauung gelangt, etwa in der Form von Altersstufen, verbleiben die Ereignisse und Erlebnisse ihr gegenüber etwas Zufälliges, an sich Bedeutungsloses, weil gar nicht philosophisch-wissenschaftlich Faßbares. Das, was sich ereignet hat, geht nicht in die biologisch gefaßte Lebensentwicklung ein; es ist nicht ein Bestandteil dieser Entwicklung. Das Leben in seiner Totalität, wie es in der Zeit verläuft, läßt sich nur berichten. Die Einzelheiten eines solchen Lebens müssen zur Darstellung gelangen; sie müssen diesen besonderen Charakter bewahren, den sie innerhalb eines bestimmten Lebenszusammenhangs erhalten und den sie losgelöst von diesem Lebenszusammenhang und rein auf die naturhaft-unpersönliche Sphäre bezogen, notwendigerweise verlieren. Der biologische Gesichtspunkt kann dem Leben nicht seinen persönlichen Eigencharakter bewahren. Das wird erst möglich, wenn der biographische Gesichtspunkt — dieses Wort hier im weitesten Sinn genommen — ergänzend hinzutritt.

Zwischen beiden Gesichtspunkten besteht ein tiefgreifender und für die ganze Entwicklung der philosophischen Anthropologie entscheidender Unterschied. Einmal handelt es sich um den Menschen als Naturwesen, um die Konstitution des Menschen, um das, was der Mensch tatsächlich *ist*. Das ist der Mensch, wie er sich immer gleich bleibt, der Mensch als Gattungswesen, wie er sich außerhalb jeder besonderen Lebenserfahrung erfaßt. Das, was in seinem Leben rein erzählbar ist, was nur persönliche Bedeutung hat, kann dabei nicht zur Geltung kommen. Das geschieht

Digitized by Google

erst, wenn der Mensch selbst von sich aus, als dieser besondere Mensch, sein Leben betrachtet.

In der römisch-griechischen Lebensphilosophie wird nun die Lebenserfahrung in ihrer Eigenbedeutung erfaßt, und damit gelangt neben dem biologischen erst eigentlich der biographische, neben dem naturwissenschaftlichen erst eigentlich der geisteswissenschaftlich-historische Gesichtspunkt in der philosophischen Anthropologie zur Geltung. Dies stellt dann wieder die philosophische Besinnung vor neue Aufgaben. Das Leben muß seinem Verlaufe und seinem Gehalte nach selbst wieder begrifflich gefaßt werden. Es ist eine der wesentlichsten Leistungen der griechisch-römischen Lebensphilosophie gewesen, solche Lebensbegriffe fortdauernd ausgebildet zu haben. Dabei ist es auch hier wieder die Lebenserfahrung selbst, die den Formen ihren eigentlichen Sinn und ihre eigentliche Bedeutung gibt. Welches auch die Vorstellungsweisen und Formen gewesen sein mögen, die Aristoteles ausgebildet hat und auf Grund deren es möglich wurde, das Leben in der Mannigfaltigkeit seiner Äußerungen zu umfassen und zu zergliedern, sie erhalten nun diese besondere Bedeutung, dieses besondere Kolorit, könnte man sagen, das ihnen erst die persönliche Erfahrung, der Bezug auf das eigene Leben verleihen kann. Auf Grund dieser Formen, wie sie weiter ausgebildet werden, wird es dann möglich, das Leben als Motivzusammenhang, als etwas Gegebenes und Positives aufzufassen, das sich überschauen läßt, und von da aus die philosophischen Fragen zu stellen.

Mensch und Philosoph.

In der griechisch-römischen Lebensphilosophie gelangt der Mensch als solcher zur Geltung. Zunächst lebe ich, bin ich Mensch. Das gilt auch für den Philosophen. Der Philosoph redet als Mensch zu Menschen, auf Grund einer Lebenserfahrung, wie sie das menschliche Leben überhaupt charakterisiert. Der Leser oder Hörer wiederum setzt, um eine philosophische Meinung zu prüfen, seine eigene Lebenserfahrung ein; er vermag von sich selbst aus zu sprechen; er kann als Mensch dem Philosophen beistimmen oder seine Zustimmung verweigern. Begründet der Philosoph dialektisch gewisse Theorien, so vermag der Mensch von sich aus darauf zu erwidern: das stimmt und das stimmt nicht. Oder einfach: das paßt mir nicht, das liegt mir nicht, ich kann damit nichts anfangen. Oder dann: hier liegt etwas vor, was meinen eigenen Erfahrungen, meinen Tendenzen entspricht, das kann ich von mir aus bejahen. Es ist dies eine Art Souveränität der menschlichen Persönlichkeit auf Grund einer letzthin entscheidenden Instanz, die in der Lebenserfahrung selbst liegt.

Es handelt sich so gewissermaßen um einen ständig fortgesetzten Dialog zwischen Mensch und Philosoph, zwischen Leben und Philosophie. Ich frage, der Philosoph antwortet, mag es ein Fremder sein oder das philosophische Subjekt in mir selbst. Der Philosoph wird in mein Leben

Digitized by Google

eingreifen, es nach einer gewissen Richtung hin gestalten; aber im Grunde bleiben die beiden Personen des Dialogs immer bestehen, weil eben die Bewährung jeder Philosophie im menschlichen Leben den Einsatz der Persönlichkeit voraussetzt und der Mensch von sich aus, seiner eigenen Lebenserfahrung und seinen Bedürfnissen nach, Richter bleibt, wie von vornherein ja die Fragen von ihm aus gestellt sind und er für sich selbst Antwort sucht.

Was bietet die Philosophie dem Menschen?: das ist die immer wieder gestellte Frage, die nur von dem Menschen selbst aus beantwortet werden kann. Die Philosophie muß sich ständig vor dem Leben rechtfertigen; sie muß Leistungen aufzuweisen haben. Der Mensch bleibt dem Philosophen gegenüber eine selbständige Figur. Der Philosoph muß ihn für sich gewinnen; er rechtfertigt sich vor ihm; er erkennt ihn als Menschen, als Subjekt der Lebenserfahrung an. Und der Mensch bewahrt seine Rechte auch da, wo Mensch und Philosoph die gleiche Person sind und der Dialog zum Selbstgespräch wird.

So grenzt sich von der lebendigen Erfahrung aus ein Bereich des rein Menschlichen ab, der gegenüber aller philosophischen Spekulationen als etwas Feststehendes, in sich selbst Begründetes oder weiter nicht zu Begründendes seine Geltung bewahrt. Was auch der Philosoph aussagen mag, es muß mit der Lebenserfahrung selbst in Bezug gebracht werden. Der Philosoph redet zum Menschen und spricht wieder vom Menschen aus. Nicht einfach: das ist so, sondern ich habe das in mir erfahren, du wirst die gleiche Erfahrung machen u. dgl. m. Nicht einfach: es ist so; ich stelle hier eine allgemein zu begründende und in sich zu rechtfertigende Theorie auf, sondern ich teile etwas von *mir* mit; oder ich schreibe es dir, damit du daraus für dein eigenes Leben etwas entnehmen kannst. Oft bildet auch ein bestimmtes menschliches Erlebnis selbst den Ausgangspunkt. Ich suche eine typisch-allgemeine Form, um dieses Erlebnis zum Ausdruck zu bringen, um es zu deuten, um es zu bejahen oder zu überwinden, wobei dann die allgemeine Ausdrucksform nicht den Zusammenhang mit der besonderen Lebenslage verliert, sei es der eigenen oder der eines anderen.

Dieser Lebensrelativismus, wie er für die römische Lebensphilosophie kennzeichnend ist, ist dann wieder auf einer Art Disponibilität der verschiedenen philosophischen Gedanken begründet, die man im Leben, je nach den variablen Lebensumständen wiederfindet und die einem gestatten, das Leben in seiner Mehrseitigkeit zu deuten. Stellt sich dann wieder die Frage, welchem philosophischen Typus man den Vorzug geben will, welchen Lehrer man sich anvertraut, so wird die Entscheidung niemals nach rein erkenntnismäßigen Motiven gefällt; sie enthält stets ein persönliches Element, ist ein persönlicher Akt. Es handelt sich um Persönlichkeiten mit ausgebildetem Selbstbewußtsein, die mit Einsatz ihrer

Digitized by Google

eigenen Lebenserfahrung und mit dem Gefühl dessen, was sich gehört, Stellung nehmen.

So tritt hier gewissermaßen der Mensch als selbständige Macht auf. Er stellt Forderungen an die Philosophen; er kontrolliert von sich aus die Philosophie. Er ist nicht mehr bloß Schüler oder dieses unphilosophische Wesen, das eigentlich dem Philosophen gegenüber etwas Negatives darstellte. Er hat etwas zu sagen; er spricht von sich aus. Er hat sein Leben zu gestalten; er ist für sein Leben verantwortlich. Er fühlt sich als Persönlichkeit, die sich Rat einholt bei den Philosophen, zugleich aber weiß, daß schließlich alles von ihr selbst, von ihrem eigenen Willen abhängt.

Die Philosophie steht in einem ständigen Bezug auf das menschliche Leben; sie fördert den Menschen; sie wirkt auf das Leben ein, führt zur Selbstbesinnung, zur Bestimmung des Verhältnisses des Menschen zur Welt. (Vgl. Seneca. Ep. XVII, 2; LIII, 8. Nat. Quaest. II, 59; IV, 32.) Was keinen wirklichen Lebenswert darstellt, was dem Leben fremd bleibt, wird verworfen oder zurückgedrängt (Sen. Ep. CVI, 12). Alle Philosophie muß sich in Erlebnisse, in Lebensaktivität umsetzen. (Cic. De Fin. IV, 3. Ep. Fam. VI, 1. Sen. Ep. CVIII, CXVI. Epiktet. Man. XLIX, L11. Marc Aurel X, 31.) Bezeichnend ist dabei, daß sich die Philosophie als ein Ganzes darstellt, daß es der lebendige Vorgang des Philosophierens selbst ist, der etwas ganz Wesentliches bleibt. (Vgl. Cic. Tusc. II, 4 u. 5.) Bei alledem bewahrt das Individuum sein selbständiges Leben, urteilt über das, was ihm die Philosophen bieten, faßt das Philosophieren selbst wieder als Lebensvorgang auf, der je nach der Lebenslage diese oder jene Wirkung ausübt oder auch wirkungslos bleiben kann. (Vgl. dazu Cic. Ep. ad Att. IX, 10; X, 14; XII, 14; XIV, 9.)

So entsteht eine Verbindung von Lebenserfahrung und philosophischer Selbstbesinnung, die für diese Form der Anthropologie kennzeichnend bleibt. Sie drückt sich in verschiedenen charakteristischen Formen aus. Brief, Aperçu, Essai, Maxime, Diatribe u. dgl. m. Man erzählt aus seinem Leben, man führt Beispiele an, man spricht von Bekannten und von sich selbst. Generalisierende Reflexionen über besondere Lebenslagen, Meditationen, Selbstdarstellungen. Sich in philosophischer Form mitteilen. Reflexiv-philosophisches Bewußtsein dessen, was in einem und um einen vorgeht. Dabei ständig Übergänge vom Allgemeinen zum Einzelnen und vom Einzelnen zum Allgemeinen. Ein Philosophieren an den Dingen, eine am Einzelnen und Besonderen orientierte Lebensphilosophie. (Vgl. als Beispiel Cic. Ep. fam. IV, 6; VII, 30. Sen. Ep. CII, 2; CXVIII, XXX u. a.)

Dementsprechend entwickelt sich immer mehr eine besondere anthropologische Terminologie, in der Form einer Überführung philosophischer Vorstellungen in den Lebensgebrauch. Es bildet sich ein Zwischenbereich zwischen Philosophie und Leben, in dem die Ausdrücke einen immer mehr nur aus dem Leben selbst verständlichen Sinn erhalten. Vom rein erkenntnismäßigen Standpunkte aus lassen sich dann leicht Widersprüche und Unklarheiten feststellen. Aber ihrer Lebensbedeutung nach stellen solche Ausdrücke doch etwas Einheitliches dar, einen Bedeutungskomplex, umschreiben einen typischen Erlebniszusammenhang, drücken eine bestimmte Einstellung, eine Stimmung, eine Sehnsucht, ein Ideal usw. aus. (Vgl. als Beispiel eines solchen Bedeutungskomplexes u. a. Sen. De Ben. IV, 8.) Kennzeichnend für die Lebensbedeutung philosophischer Ausdrücke ist dann auch ihre dichterische Verwendung. (Vgl. u. a. Sen. Oed. v. 980. Thyest. v. 345 ff. Phaedra v. 977, v. 1141 ff.) Dabei eine ausgesprochene Tendenz nach unmittelbarem Ausdruck philosophischer Impressionen, nach schlagend formulierten Gedanken, nach wohlgeprägten Maximen. Behauptungen, die überzeugend wirken, ohne erst einer Begründung zu bedürfen, unmittelbar eine Lebenserfahrung,

Digitized by Google

eine Lebenswahrheit ausdrücken, ohne daß man sie erst auf einen systematisch begründeten Ideenzusammenhang zurückzuführen braucht, wenn auch die Präsenz solcher Ideenzusammenhänge dabei oft vorausgesetzt werden kann. Dazu gehören Motive, wie Kürze des Lebens: Marc Aurel IV, 3; XII, 7 u. a. Vgl. auch Plin. Ep. III, 7; Unbeständigkeit, Korruptibilität, Vergänglichkeit, Sterblichkeit: Sen. Ep. XCI, Nat. Quaest. III, Praef. 9. Marc Aurel XII, 21. Auch das Motiv der Einsamkeit wäre hier zu erwähnen. Vgl. u. a. Cic. Ep. ad Att. XII, 18. Aus allen solchen Motiven bildet sich dann in enger Verbindung mit den frei verwandten philosophischen Motiven ein allgemeiner Bestand von Erlebnisausdrücken, der für die ganze folgende Entwicklung der Anthropologie grundlegend bleibt.

PERSÖNLICHKEIT.

Der Eigene.

In der römischen Lebensphilosophie gelangt die selbständige Bedeutung des Eigenerlebnisses gegenüber der Welt und den Weltdeutungen zum Ausdruck. Eine solche Bedeutungsverschiebung läßt sich nicht rein theoretisch fassen oder begründen; ja, sie ist in sich selbst jeder Theorie, jeder allgemeinen Formulierung abhold. Sie beruht auf einer Ausbildung des Persönlichkeitsbewußtseins, die nur von dem Menschen selbst ausgehen kann: ich kann von mir reden, meine Erlebnisse haben ein selbständiges Interesse. Der Philosoph wird demgegenüber geneigt sein, dem Besonderen das Allgemeine, dem Vorübergehenden das Dauernde, dem Menschen das Weltganze entgegenzuhalten. Hält der Mensch alledem gegenüber an sich selbst fest, so geschieht das wiederum nicht auf Grund allgemeiner Erwägungen; er fühlt sich gerechtfertigt als Mensch, als Persönlichkeit, nicht als Philosoph, der gewissermaßen erst von dem Universalen ausgehen müßte, um zu diesem Einzelnen, an sich Zufälligen zu gelangen.

Nun aber findet diese Persönlichkeitsvorstellung selbst wieder ihren angemessenen Ausdruck und ihre ideale Vollendung in einer der großen philosophischen Richtungen: in der stoischen Philosophie. Der Weise ist hier die sublimierte Persönlichkeitsvorstellung. Er ist er selbst. Er stellt, sozusagen, das Ich dar, wie es im Altertum zum Bewußtsein gelangt. Es handelt sich dabei stets um Ich und Nicht-Ich, um das, was ich bin und was ich nicht bin. Und zwar bedeutet Sein ein Sich-haben. Ich bin ich-selbst, soweit ich mich habe: Ich als mich selbst umgrenzende Persönlichkeit, immer im Gegensatz zu dem anderen, das außen bleibt und worauf ich von mir aus, von mir als in sich gefestigte Persönlichkeit aus reagiere. Der Weise hat die Sonderung vorgenommen; er hat sein Eigenbereich von allem übrigen abgegrenzt; er hat sich selbst gefunden.

Persönlichkeit in diesem Sinne ist ein Ideal, ein zu erstrebendes Ziel. Aber die anthropologische Bedeutung der stoischen Vorstellung des Weisen liegt doch vor allem darin, daß in dieser Form überhaupt das Persönlichkeitsbewußtsein zum Ausdruck gelangt, daß hier neben der Vorstellung des Menschen als eines nach seiner psychophysischen Eigen-

Digitized by Google

tümlichkeit zu definierende Lebewesens, das als solches etwas Unpersönlich-Naturhaftes bleibt, der Mensch als sich selbst erfahrendes und erlebendes Ich in seiner Gegenüberstellung gegenüber allem, was außerhalb der Ichsphäre verbleibt, in Erscheinung tritt. Daß diese Ichvorstellung und diese Persönlichkeitsidee nun wieder ihre Deutung innerhalb des psychischen Zusammenhangs findet, ist dabei nicht das Wesentliche, sondern das Bedeutsame ist dies, daß nun das Persönlichkeitsbewußtsein gegenüber allem Außerpersönlichen in uns und außer uns — was wir nicht selbst sind und was nicht unser sein kann — zur Darstellung gelangt.

Der Mensch sondert von allem, was ihn umgibt, eine Sphäre ab, die ihm als das Eigene, als etwas unverlierbar Eigenes erscheint, eine natürlich-individuelle Eigentumssphäre, in der er er selbst ist. Um mich aber nun selbst zu besitzen, muß ich von mir selbst Besitz ergreifen. Ich muß das „Meine" als solches erkennen, seine Grenzen festsetzen, mein Eigentumsrecht als selbstverantwortlicher Eigentümer in vollem Maße ausüben. Nicht die Dinge sind mein, sondern die Vorstellungen der Dinge sind mein. Ich habe keinen Eigentumsanspruch auf die Dinge, wohl aber auf meine Vorstellungen. Ich habe in diesem Sinne nur ein geistiges Eigentum. Wir aber verkennen unser wahres Eigentum und glauben das zu besitzen, was seiner Beschaffenheit nach nicht unser sein kann. Ein Ding als solches kann nicht in meine Geistigkeit eingehen; es kann nicht „mein" werden. Ich bin nicht das Ding, und das Ding ist nicht Ich. Ich bin nur Ich, und alles, was zu diesem Ich gehört, das dem Ich Eigene.

Zugleich weiß ich mich nun aber dadurch frei von den Dingen. Die Dingwelt ist nicht meine Welt. Die Dinge finden keinen Eingang in mir, sie bleiben draußen. In meiner in sich fest begrenzten Eigentumssphäre bin ich frei. Alles, was ich in ihr vorfinde, ist mein eigen, bin ich selbst. Die Dinge können nur wirken, soweit sie sich in Vorstellungen umsetzen. Sind sie aber einmal zu meinen Vorstellungen geworden, so unterliegen sie meiner Herrschaft. Sie sind Bestandteile meiner geistigen Eigenwelt. Ich kann sie prüfen, beurteilen, werten, vergleichen, messen, unter- und überordnen, sie mir fernhalten, sie vergessen usw. Ich kann ihrer mächtig werden. Die Macht, die ich nicht über die Dinge ausüben kann, vermag ich über meine Vorstellungen auszuüben. Ich muß dazu nur den Dingen ihre Selbständigkeit, ihren dinghaften Schein benehmen und mich auf das zu besinnen, was mir eigen ist.

Jedes Individuum bildet so seiner Natur und seiner Eigenbeschaffenheit nach eine in sich selbst abgegrenzte Willens- und Herrschaftssphäre, ein autonomes Ganzes. Meine Gewalt reicht nicht weiter, als sich dieses autonome Ganze erstreckt. Jeder ist in diesem Sinne ein Ich, dem alles andere als Außenwelt, als das Andere gegenübersteht. Verwische ich diese Grenzen, so maße ich mir gewissermaßen ein Verfügungsrecht über etwas an, was mir nicht gehört; ich erhebe einen mir nicht zukommenden

Digitized by Google

Rechtsanspruch; ich begehe eine Rechtsusurpation gegenüber der Außenwelt. Ich betrachte das als mein, was nicht mein ist. In Wirklichkeit aber kann ich das nicht besitzen, was nicht schon mir, was nicht zu mir gehört. Es bleibt das Fremde. Es behauptet mir gegenüber seine Selbständigkeit, bewahrt seinen Fremdheitscharakter. Es kann sich nur um einen imaginären Besitz handeln, denn es verbleibt außerhalb meiner Willenssphäre, meines Herrschaftsbereichs; es geht nicht in mir so ein, daß ich es habe. Nur was ich selbst bin, kann ich haben. Ich kann mich immer nur selbst besitzen.

Mein oder Nicht-Mein, Eigenes oder Fremdes, Herrschen oder Beherrschtsein: das sind die Grundkategorien, von denen aus alle die Fragen, die das Leben betreffen, sich stellen lassen. Im Leben ist Fremdes und Eigenes seltsam gemischt. Ich verliere mich an das, was nicht mein ist; ich gebe mich selbst auf. Ich höre auf, eine Persönlichkeit zu sein; ich bin nichts Einheitliches mehr. Demgegenüber ist es das Ziel, daß dieses Leben tatsächlich „mein" Leben werde. Ich lasse mich nicht einfach leben; ich lebe nicht in den Tag hinein, sondern *ich* lebe. Ich verwalte gewissermaßen mein Leben als mündiger Mensch, der von seinem Eigentum Besitz ergriffen hat.

Die Menschenwelt würde sich so als eine Reihe selbstherrlicher Individuen darstellen, die alle ihr Herrschaftsprinzip in sich selbst haben. Der Weise aber ist allein der vollkommene Eigentümer seiner selbst, der Mensch, der seinen geistig-moralischen Besitz in vollkommener Weise verwaltet.

(Epiktet Diss. II, 16, 28.) Grundkategorien des Ich und Nicht-Ich, des Mein und Nicht-Mein, des Eigenen und des Fremden, des Herrschens und Beherrschtseins, des Sichselbstgehörens und des Sich-an-das-Fremde-verlierens u. dgl. m.: Vgl. Sen. Ep. XLI, 8; CXVI, 5. De Const. Sap. VI, 3. Marc Aurel XI, 1; XII, 3. Epiktet. Man. I, 1ff; II, 2. Diss. II, 22, 19. Und zwar gibt es eine durch die Natur der Dinge selbst bestimmte moralisch-geistige Eigentumssphäre, die es in der Selbstbesinnung zu umgrenzen gilt und an der man unweigerlich festhalten muß. Um sich aber nun in den Besitz seines Eigentums zu setzen, muß der Mensch sich selbst beherrschen lernen, gegen die Leidenschaften ankämpfen, nichts Fremdem Eingang gewähren, sich gegen das Äußere zur Wehr setzen, sich dem Einfluß der Fortuna entziehen und in sich selbst ständig eine Zuflucht finden. (Vgl. Sen. Ep. IX, 16f.; CXVIII, 4.) So wird der Mensch seiner selbst mächtig werden und das Leben regeln können. (Vgl. dazu Sen. De Ira XXX, 42. Marc Aurel XI, 1; V, 20.) Er formt sein Leben; er baut sein Leben auf in bewußter Zielsetzung. (Epiktet Diss. I, 15. Marc Aurel, VIII, 32. Sen. Ep. XCV, 46.) An dieser Zielsetzung hält er unverrückbar fest und ordnet ihr alles unter. (Marc Aurel XI, 21; II, 16; II, 7.) So erhält sein Leben Ständigkeit, und er selbst wird zu einer in sich geschlossenen Persönlichkeit. (Vgl. Sen. Ep. XX, 2; XXXI, 8. Cic. De Off. I, 28.)

Die Mittel aber, das Leben zu regeln, seinen geistig-moralischen Besitz richtig zu verwalten, gibt die Philosophie. *Animum format et fabricat, vitam disponit, actiones regit, agenda et ommittenda demonstrat, sedet ad gubernaculum et per ancipitia fluctuantium derigit cursum.* (Sen. Ep. XVI, 3. Vgl. XCIV, 39.) Sie läßt uns erkennen, was unser ist und was nicht unser ist, festigt das, was uns eigen ist gegen das andere, was nicht in unserer Macht steht. (Vgl. Epiktet. Diss. II, 1, 38ff.; I, 22, 10; II, 5, 4f.) Sie

Digitized by Google

bringt uns unsere eigene Macht und Selbständigkeit zum Bewußtsein. (Vgl. Epiktet. Diss. II, 23, 10ff.) Sie lehrt uns, daß alles, was geschieht, nur dadurch, daß es sich in etwas in uns umsetzt, daß es zu etwas wird, was sich in uns abspielt, für uns Bedeutung gewinnt, und daß wir Herr sind über uns selbst, daß wir in unserem Lebensbezirk die Herrschaft auszuüben vermögen. (Vgl. Marc Aurel XII, 22. Epiktet. Man. I, 5. Sen. Ep. XXX, 17.)

So hat jeder über sich selbst und nur über sich Macht. (Vgl. Epiktet. Diss. I, 15. 3f.; VII, 16; VII, 55. Vgl. auch II, 22, 18.) Die volle Ausübung des Eigenrechts ist aber zugleich Aufgabe und Bestimmung des Menschen; sie bedeutet Selbstvollendung des menschlichen Wesens durch Ausbildung der Persönlichkeit.

Der gesunde und der kranke Mensch.

Die römische Lebensphilosophie stellt eine Art Unabhängigkeitserklärung des Menschen als Persönlichkeit dar, eine Selbstbejahung des Ich gegenüber dem gesamten Umkreis des objektiv Gegebenen. Nun wird aber diese Unabhängigkeit nicht als etwas gefaßt, was jedem Menschen als solchem zukommen könnte. Unabhängig und frei ist der Weise. Die Vorstellung der Persönlichkeit läßt sich nur an dem Weisen erläutern. Der Weise allein ist Persönlichkeit. Persönlichkeit ist zunächst ein Ideal. Andererseits ist aber doch das Persönliche nun etwas Natürliches, ja für den Menschen das einzig Natürliche. Der Weise ist der Mensch, der das richtige Über- und Unterordnungsverhältnis innerhalb des menschlichen psychophysischen Strukturzusammenhangs herstellt, zu einer richtigen Einschätzung alles Gegebenen gelangt, der gemäß der Natur lebt, sich in Harmonie fühlt mit dem Naturganzen.

In der Verbindung von Persönlichkeits- und Naturvorstellung liegt die Macht des stoischen Gedankens und weiterhin der griechisch-römischen Lebensphilosophie überhaupt. Der Mensch findet die Rechtfertigung seiner Persönlichkeit in dem Naturganzen selbst. Die Unabhängigkeit, die er erreicht, macht ihn erst ganz zum Menschen und ordnet ihn als solchen in den Naturzusammenhang ein. Er findet in der Anschauung des Ganzen eine letzte Bestätigung seines Rechtes auf Persönlichkeit.

Von da aus ergeben sich aber nun eine Reihe von Problemen, die für die anthropologische Entwicklung von grundlegender Bedeutung geworden sind. Der Mensch ist ein Naturwesen. In ihm wirkt die Natur, und dies gelangt in seiner psychophysischen Konstitution in der Organisation seines Körpers, in seinen geistigen Entwicklungsbedingungen, in der Gliederung der Lebensalter, in der ursprünglichen Anlage zur Vergesellschaftung u. dgl. m. zum Ausdruck. Würde man an diesem Standpunkte festhalten, so würde man zu einer Bejahung alles Menschlichen in seinen verschiedenen Formen und Ausdrucksweisen gelangen. Überall würde man etwas Naturgemäßes wiederfinden, oder zum mindesten überall etwas Natürlich-Menschliches aufzufinden suchen. In die Bejahung, die sich auf das Naturganze erstreckt, wäre auch das menschliche Leben in

Digitized by Google

der Mannigfaltigkeit aller seiner Gestaltungen miteinbezogen. Ein weiter, das ganze menschliche Leben umspannender, auf einer Gesamtanschauung der Natur begründeter Humanismus würde am besten diesen Standpunkt bezeichnen.

Das scheint sich aber nun von Grund aus zu ändern, sowie man das naturgemäße Leben, wie es der Weise führt, als etwas überhaupt erst zu Erstrebendes und dazu noch für ganz wenige nur Erreichbares darstellt. Damit, so muß es scheinen, ist ein von der naturhaft-humanistischen Betrachtungsweise wesentlich verschiedenes Verhalten vorgezeichnet, das zu ganz neuen Problemen führen muß. Warum ist der Mensch von Natur aus nicht weise? Warum muß er erst tugendhaft werden, um der Natur gemäß zu leben?

Nun bietet sich zur Deutung dieses Tatbestandes eine dem Erfahrungsbereich entlehnte Vorstellung dar, die auch für die Folgezeit von größter Bedeutung geworden ist: die Vorstellung der Krankheit. Die Menschen, die nicht der Natur gemäß leben, die naturwidrig leben, sind Kranke, Perverse. Die Gesundheit ist das Natürliche; die Krankheit stellt sich als Abweichung, als Abirrung dar. Die Krankheit, so verbreitet sie auch sein mag, erscheint der Gesundheit gegenüber als eine Ausnahme; sie läßt sich nicht wieder auf ein gleichwertiges, der Gesundheit entgegengesetztes Prinzip zurückführen; sie ist der Gesundheit gegenüber etwas Negatives. Neben der Pathologie gibt es die Physiologie des normalen Menschen, und um diese handelt es sich, wenn wir von der Natur sprechen; diese ist das Positive.

Dabei aber bleibt doch die Tatsache bestehen, daß bei weitem die meisten Menschen „pathologisch" sind, daß zwischen dem „Gewöhnlichen", „Durchschnittlichen" und dem „Natürlichen" ein ausgesprochener Widerspruch besteht. Das erhellt am besten daraus, daß auch die, die gesund sind, es doch erst auf Grund selbständiger, willentlicher mühsamer Anstrengung geworden sind, daß sie eine Kur durchmachen müssen, um zu gesunden. Überblickt man von hier aus die Menschheit, so könnte sie sich wohl als ein weites Spital darstellen, in dem es nur einigen wenigen gelungen ist zu gesunden, die nun ihrerseits mit immer sehr geringem Erfolg die anderen oder einige von ihnen zu heilen suchen.

Hier liegt nun doch ein Moment vor, das in eine ganz andere Richtung führt, als ein auf der Anschauung der sich überall auswirkenden Natur begründeter Humanismus. Nehmen wir auch an, daß man solche „Anomalien" feststellen kann, ohne daß dadurch der Naturordnung als solcher Abbruch geschehe, so ist doch die Einstellung eine ganz verschiedene, je nachdem man in dem menschlichen Leben überall das „Natürliche" sucht, überall den Naturwirkungen nachspürt oder von vornherein von einer idealen Vorstellung ausgeht, die das „durchschnittlich" Menschliche als etwas „Pathologisches" erkennen läßt. Im ersten Falle handelt es sich um eine weitgehende Bejahung des Allgemein-Menschlichen, während im zweiten Fall die negative Einstellung durchaus zu überwiegen scheint.

So scheinen die beiden Standpunkte zu ganz verschiedenen Wertungsweisen der konkreten menschlichen Wirklichkeit zu führen. Nun muß man sich aber davor hüten, bei der stoischen Einstellung und bei der römischen Lebensphilosophie überhaupt in dieser Anschauung der konkret gegebenen Menschheit als Ansammlung von pathologischen Fällen, einen selbständigen Ausgangspunkt, als eine in sich selbst begründete An-

Digitized by Google

schauung des menschlichen Lebens zu sehen. Das Entscheidende ist hier stets der persönliche Gesundungswille, nicht der Anblick der Kranken, die weiterhin in ihren pathologischen Zuständen verharren, auch nicht die eigene Krankheitseinsicht, bei der man verweilen würde. Diese Anschauung wirkt sich nur insofern aus, als sie die in sich geschlossene Persönlichkeit des Weisen um so schärfer akzentuiert, die Persönlichkeit gewissermaßen in sich abschließt, Individuen schafft, die ganz von sich aus und für sich selbst die sinngemäße Stellung zu der Welt suchen.

Der Widerspruch, der zwischen den beiden Vorstellungsweisen besteht — zwischen der an Aristoteles orientierten Vorstellung einer sich überall auswirkenden und in allen einzelnen Gebilden zur Vollendung gelangenden Natur und der Vorstellung des Naturwidrigen in den Menschen, das überhaupt erst überwunden werden muß, damit das menschliche Leben zu etwas „Naturgemäßem" werde — dieser Widerspruch gelangt erst in Augustinus zu vollem Bewußtsein und wird zu einem grundlegenden Motiv seiner ganzen Welt- und Lebensanschauung. In der römisch-griechischen Lebensphilosophie hingegen bleibt das Entscheidende stets der Heilungswille selbst, wie er der auf Selbstvollendung gerichteten persönlichen Einstellung entspricht.

Demgegenüber treten Fragen, wie die, warum der Mensch denn überhaupt erst gesunden muß, warum ein naturgemäßes Leben erst unter größter Anstrengung zu erreichen ist, warum dies nur ganz wenigen Menschen beschieden ist u. dgl. m., zurück. Auch da, wo solche Fragen berührt werden, treffen sie doch nicht das Wesentliche der anthropologischen praktisch-therapeutischen Einstellung, die eben zu ihrer Rechtfertigung solcher Erwägungen gar nicht bedarf. Der Mensch, der gesunden will, braucht nicht erst über die Tatsache, daß er und die anderen Menschen krank sind, lange Betrachtungen anzustellen. Er will gesunden; er sucht nach den Heilmitteln, und alles andere ist diesem Bestreben untergeordnet, existiert gewissermaßen nur in Funktion zu dem Willen zur Genesung, so daß in gewissem Sinne auch die Weltanschauungsmotive selbst wieder nur nach ihrem therapeutischen Werte zu beurteilen sind und als Momente in der Ausbildung des Persönlichkeitsbewußtseins gefaßt werden müssen.

Persönlichkeit und Weltbewußtsein.

Der Weise lebt in dem Bewußtsein der Welt. Sie ist ihm ständig gegenwärtig. Dieses Weltbewußtsein bestimmt sein Lebensverhalten. Er ist Persönlichkeit, die in sich selbst vollendete Persönlichkeit, die von sich aus Stellung nimmt zu der Welt. Das seiner selbst bewußte Ich reflektiert auf die Welt, auf sein Verhältnis zu dem Weltganzen. Der Mensch und die Welt: diese Formel kann keinen rechten Sinn haben, solange der Mensch nur als gattungsmäßiges, selbst wieder naturhaftes Wesen gefaßt wird. Hier ist es aber nun der Mensch, der von seinem Ich aus spricht und den Dingen und den Menschen gegenüber zu selbsterrungener Selb-

Digitized by Google

ständigkeit gelangt ist. Ich und die Welt hat hier einen Sinn, den Mensch und die Welt nicht haben kann, einen Sinn, der nur von dem selbsterlebenden, selbsttätigen Individuum aus erfaßt werden kann und damit dann dem persönlichen Sein und Erleben selbst wieder eine ganz neue Bedeutung gibt.

Diese selbständige Stellungnahme zu der Welt setzt keine eindeutige Lösung all der Probleme voraus, die die Welt und das Leben stellen. Die Zielsetzung des Weisen bedarf keiner methodisch begründeten Welterkenntnis. Ja, man könnte sagen, daß der Weise stets sich selbst treu bliebe und in Harmonie mit dem Weltganzen leben würde, welches auch schließlich die Weltanschauung sein mag, für die er sich entscheidet. Er bleibt seiner selbst sicher, folgt unbeirrt seinem Weg und kann dabei ganz verschiedene Möglichkeiten der Deutung der Welt und seines Geschicks als Weltwesen ins Auge fassen. Mag es sich mit der Welt und dem Leben der Menschen so oder anders verhalten, seine Grundeinstellung wird dadurch nicht geändert. Ja, gerade diese Erwägung verschiedener Möglichkeiten befestigt ihn in seinen Überzeugungen, da diese sich so bei ganz verschiedenen Annahmen über die Welt und über das Leben bewähren und sich als unabhängig von allen metaphysischen Hypothesen und als in sich selbst begründet erweisen.

Es ist dies ein letzter Ausdruck der Selbständigkeit der Persönlichkeit und weiterhin eine Vollendung der Grundeinstellung, wie sie für die Lebensphilosophie überhaupt charakteristisch ist. Der Mensch sucht sich nicht mehr von einer bestimmten Deutung der Welt aus zu verstehen, sondern er sucht und findet in sich selbst die Werte und Zielsetzungen, die seine Lebensgestaltung bestimmen, und ist bestrebt, von da aus sein Verhalten zu der Welt zu regeln. So handelt es sich nicht mehr um eine für sich ablösbare Anschauung der Welt, um eine Welt, die sich als solche darstellen ließe, und in bestimmten, in sich selbst begründeten Formen gefaßt und gedeutet werden müßte, sondern stets um einen Lebensbezug zu der Welt, zu dem universalen Ganzen, wie er sich, abgesehen von allen bestimmten Deutungen, dem Menschen darstellt, um ein Weltbewußtsein, das kein bestimmtes Wissen um die Welt voraussetzt.

Dieses Weltbewußtsein ist etwas dem Weisen Eigenes. Der Weise allein lebt in dem Bewußtsein des Ganzen, vergißt die Welt nicht, denkt und handelt im Angesicht des Weltganzen. Dieses Bewußtsein gibt zugleich seinem Leben Festigkeit und Ständigkeit. Der unweise Mensch hingegen hat kein Weltbewußtsein; er gelangt nicht zu einer universalen Anschauung der Dinge und seines eigenen Lebens. Die Leidenschaften treiben ihn hierhin und dorthin, und was er erlebt, fügt sich nicht ein in einen Gesamtzusammenhang. Was ihm erscheint, nimmt unrichtige Proportionen an. Er sieht falsch. Er macht sich ein falsches Bild von sich selbst und der Welt, oder vielmehr, er gelangt gar nicht irgendwie

Digitized by Google

zu einer in sich übereinstimmenden Anschauung. Er ist nicht in Übereinstimmung mit sich selbst, noch mit der sinngemäßen Folge seines Lebens, noch mit den Dingen, noch mit dem Weltganzen. Er ist wie ein Abwesender. Er hat den Zusammenhang mit der Welt verloren. Heilung bedeutet demgegenüber Rückkehr zu sich selbst, zu seiner Lebenseinheit, zu dem Weltganzen, Wiederherstellung der Proportionen. Der Weise ist „welthaft", er ist kosmisch. Er läßt sich nicht von der Welt abwenden, sich nicht aus dem Weltzusammenhang herauslösen. Die Leidenschaften isolieren den Menschen; das vernunftgemäße Leben hingegen bedeutet Einreihung in den Weltzusammenhang. Der Weise schaut die Welt an und fühlt sich mit ihr eins. Die Leidenschaftsdissonanzen existieren für ihn nicht mehr. Er ist sich selbst und der Welt treu. Er lebt der Weltnorm gemäß und verbleibt in der universalen Normalität.

So bedeutet der Typus des Weisen die Verwirklichung des naturgemäßen Sinns des Lebens in Übereinstimmung mit dem Ganzen. Zwischen dem Typus des Weisen und der Vorstellung der Welt besteht in dieser Hinsicht ein unauflöslicher Zusammenhang. Von hier aus kann nun der Weise weiter gehen und in dem Weltganzen selbst die objektive Rechtfertigung seines Strebens suchen. Indem er von sich selbst Besitz ergreift, sein Leben autonom regelt, fühlt er sich zugleich als Bürger einer gesetzlich-rational geregelten Weltrepublik. Die Ausübung seiner Rechte als freie Persönlichkeit stellt sich ihm zugleich als Vollzug des universalen Gesetzes dar. Indem er sich als selbständige Persönlichkeit konstituiert, das, was „sein" ist, zur Geltung bringt, die Herrschaft über sich ausübt, handelt er zugleich in Harmonie mit der universalen Ordnung und lebt der Natur gemäß. Persönlichkeitsbewußtsein und Weltbewußtsein finden hier eine letzte Einheit.

Daß der Weise etwas Seltenes ist, wird immer wieder betont. (Vgl. u. a. Sen. De Ira II, 10, 6. Cic. Tusc. II, 22.) Damit auch gegeben, daß das Persönlichkeitsideal, wie es in dem Weisen zum Ausdruck gelangt, nur ganz wenigen erreichbar ist. *Magnam rem puta unum hominem agere. Praeter sapientem autem nemo unum agit, ceteri multiformes sumus* (Sen. Ep. CXX, 22). Nun aber scheint dies doch seltsam, wenn man in Betracht zieht, daß Weisheit und Ausbildung einer in sich gefestigten Persönlichkeit das natürliche Ziel des Menschen ist. (Vgl. Marc Aurel V, 1, 9.) Daß die Menschen nicht alle Weise sind, zeigt an, daß etwas hier nicht in Ordnung ist. Es sind eben alles Kranke. Krankheit — Gesundheit sind Deutungsweisen, die, ohne den Zusammenhang von Weisheit und Natur aufheben zu müssen, die menschlichen Anomalien in einer allgemeinverständlichen, d. h. an den körperlichen Krankheits- und Gesundungserscheinungen orientierten Weise verdeutlichen. (Vgl. Cic. Tusc. IV, 10, 13, 14. Diogen. Laert. VII, 115.) Der Weise ist der Gesunde. (Vgl. Sen. Ep. LXXII, 6.) Sein Verhalten gegenüber den anderen Menschen ist das des Arztes gegenüber Kranken. (Sen. De Const. Sap. XIII, 1, 2.) Als Heilmittel dient die Philosophie. (Vgl. u. a. Epiktet. Diss. II, 21, 15. Marc Aurel. V, 1, 9.) Der Weise heilt die Seele; er ist Seelenarzt. Und zwar strebt er nach einer praktisch anwendbaren Psychotherapie. *Animi remedia inventa sunt ab antiquis. Quomodo autem admoveantur aut quando, nostri operis est quaerere.* (Sen. Ep. LXIV, 8f.)

Digitized by Google

Nun aber ließe sich doch die Frage stellen, wieso es kommt, daß fast alle Menschen geistesgestört sind (vgl. Arnim. III, 662) und des Philosophen bedürfen. Die Philosophie bewirkt in uns Krankheitseinsicht. (Vgl. Epiktet. Diss. I, 26, 15.) Erklärt sie uns aber auch die Krankheit selbst?

Omnia vitia contra naturam pugnant (Sen. Ep. CXXII, 5). *Nulli nos vitio natura conciliat* (Sen. Ep. XCIV, 56, Diogen. Laert. VII, 89.) Wir sind verderbt; der gewöhnliche Mensch ist ein perverses Wesen. Und zwar ist diese Verderbnis in uns. In uns selbst ist der Sitz des Übels, und darum wissen wir nichts davon und sind so schwer zu heilen. *Quid nos decipimus? Non est extrinsecus malum nostrum; intra nos est, in visceribus ipsis sedet et ideo difficulter ad sanitatem pervenimus quia nos aegrotare nescimus* (Sen. Ep. L, 4). Unsere psychophysische Konstitution ist gewissermaßen verfälscht, unser Seelenleben anormal. (Vgl. Diog. Laert. VII, 111, 115. Cic. Tusc. IV, 10, 13, 14. Sen. Ep. LXXV.)

Nun wäre es aber verkehrt, diese pessimistische Einstellung gegenüber den Durchschnittsmenschen, gegenüber der Masse der Menschen, als selbständiges Motiv für sich herausheben zu wollen. Die Konsequenzen in dieser Hinsicht ziehen erst spätere Zeiten von Augustinus bis Rousseau. Es fehlt zwar in der griechisch-römischen Lebensphilosophie nicht an geschichtsphilosophischen Deutungen. Aber so bedeutsame Ansätze für die Folgezeit solche Theorien enthalten mögen (vgl. Arnim. III, 228ff. Sen. Ep. XC. Saeculum aureum. Sen. Natur. Quaest. III, 30), so sind sie doch hier nicht das Entscheidende. Man darf nie vergessen, daß der Lebensphilosoph heilen und wirken will; er ist ein Arzt, der in seine Konsultationen allgemeine Erörterungen über die Krankheitsentstehung im allgemeinen einflicht, dem es aber vor allem darauf ankommt, dem Patienten den Weg zur Heilung zu weisen. Ja, solche Betrachtungen sind selbst dann wieder irgendwie vom therapeutischen Standpunkte aus aufzufassen; der Heilungswille gibt allem seine besondere Färbung. Bald sucht der Arzt dem Patienten die ganze Schwere seiner Erkrankung und der Erkrankung des Menschen überhaupt vor Augen zu führen; bald weckt er in ihm die Hoffnung auf Heilung, um ihm dann wieder zu Gemüte zu führen, welcher Anstrengung es bedarf, um das Ziel zu erreichen. (Vgl. u. a. Sen. De Ira. II, 12, 4; II, 13, 1; II, 10, 8. Ep. L, 7ff.; Cic. Tusc. III, 6.) Kein Mittel darf unversucht bleiben (vgl. Sen. Ep. XCV, 29); alles muß demselben Ziel dienen.

Aus dieser Zielstrebigkeit muß nun auch die Einstellung zu den Übeln dieser Welt beurteilt werden. Es sind Hindernisse, die sich unserem Willen entgegenstellen und die überwunden werden müssen. *Imus per obstantia. Itaque pugnemus. . . .* (Sen. Ep. LII, 7.) Es gilt zu kämpfen und zu siegen. *Effuggere non potes necessitates, potes vincere* (ibid. XXXVII, 3). Diese dynamisch-persönliche Einstellung zu allem, was in der Welt vorgeht, ist grundlegend für das Verständnis der römischen Lebensphilosophie. Es lassen sich die Probleme nicht losgelöst von der Willenspersönlichkeit stellen. Der durchgängige Bezug von allem auf den Menschen, der sich durchsetzen, sein Leben meistern will, ist der entscheidende Gesichtspunkt. Dieser Mensch scheut den Kampf nicht. Er will seine Kräfte im Leben erproben. (Sen. De Prov. IV, 21; IV, 12.) *Avida est periculi virtus. . . .* (Ibid. IV, 4.)

Diese Einstellung dem Leben gegenüber hat an sich etwas Unproblematisches. Das Problem verschiebt sich von dem Leben als solchem, von den Lebensbedingtheiten, von dem Schicksalsmäßigen des Lebens u. dgl. m. auf die aktive Lebensgestaltung. Nicht wer bin ich, woher komme ich und wohin gehe ich, sondern: was kann ich, was soll ich aus mir machen, welches Ziel soll ich mir setzen und welches sind die Mittel, es zu erreichen? Augustinus stellt sich die Frage: warum muß ich denn überhaupt kämpfen und mich abmühen? Für die römische Lebensphilosophie stellt sie sich im Grunde nicht. Bei Augustinus: Kämpfen müssen; bei den römischen Lebensphilosophen: Kämpfen wollen. Der Weise verwundert sich nicht über die Unvollkommenheit der Menschen und zürnt ihnen nicht. Er durchschaut die menschlichen Lebensbedingungen.

Digitized by Google

Nemo autem naturae sanus irascitur (Sen. De Ira. II, 10, 6). Auch das Unnatürliche erscheint ihm natürlich. Der Weise betrachtet alles mit Gelassenheit. *Talis est sapientis animus, qualis mundus super lunam, semper illic serenum est* (Sen. Ep. LIX, 16). Sein Wille ist in Harmonie mit allem, was geschieht. (Epiktet. Diss. II, 14, 7. Vgl. Man. 8.) *Ζῆσον ὡς ἐν ὄρει* (Marc Aurel. X, 15).

Der Mensch als Naturwesen und Persönlichkeit.

Der Typus des Weisen, wie er in der griechisch-römischen Lebensphilosophie zur Ausbildung gelangt, ist nicht etwas, was sich auf Grund kosmischer Zusammenhänge von der Welt aus deuten ließe. Wo solche Deutungen etwa kosmogonischer und eschatologischer Art sich finden, handelt es sich um andersartige Gedankengänge. Der Weise ist ein Lebensbegriff, eine Form persönlicher Selbstbejahung, nur vom menschlichen Erleben aus verständlich, ein Ideal, das seinen Wert nur durch den Einsatz der Persönlichkeit erhält, als deren Sublimierung es sich darstellt. In dem Typus des Weisen gelangt das persönlich-autonome Moment des menschlichen Lebens überhaupt zum Ausdruck. Der Weise ist für das Altertum das Symbol der freien Persönlichkeit, die von sich aus Stellung nimmt zu den Ereignissen, zu dem gesamten Naturgeschehen und zu ihrer eigenen menschlichen Bedingtheit. In dieser Vorstellung der freien Persönlichkeit, die in dem souveränen Walten in ihrer Eigensphäre sich in Übereinstimmung mit sich selbst und mit dem universalen Ganzen weiß, vollendet sich die griechisch-römische Lebensphilosophie.

Dieses Persönlichkeitsbewußtsein ist nicht etwas, was sich von der rein wissenschaftlich-philosophischen anthropologischen Einstellung aus erfassen ließe. Eine solche Einstellung setzt voraus, daß der Mensch gewissermaßen aus sich heraustritt, sich von außen betrachtet, sich als etwas allgemein zu Fassendes ansieht. Die spezifische Bedeutung, die für ihn sein Leben hat, oder die das Leben der anderen für diese hat, muß dabei schwinden; er selbst und die anderen werden auf die gleiche unpersönliche Ebene projiziert. Was ihm geschieht, verliert sein Interesse, soweit es *ihm* geschieht, und dient nur dazu, etwas zur Anschauung und zur Erkenntnis zu bringen, was ihn nicht mehr selbst im besonderen betrifft, sondern den Menschen. Aber auch der Mensch ist dabei nicht etwas, was ihn in seiner spezifisch menschlich-egoistischen Bedeutung interessieren dürfte; er ist nur ein Objekt wissenschaftlicher Forschung und reiht sich unschwer in eine Stufenfolge von wissenschaftlich zu definierenden Lebewesen ein, in der ihm dann seine ebenfalls nach objektivwissenschaftlichen Gesichtspunkten zu bestimmende Wertstellung vorgezeichnet ist.

Nun liegen in dieser Einstellung selbst gewisse wesentliche Momente, die die Lebenshaltung des Menschen bestimmen, die gerade, indem sie ihn von sich selbst und von seiner Egoität loslösen, gestaltend in sein Leben eingreifen und seine persönliche Haltung gegen die Menschen und

Digitized by Google

die Welt bestimmen können. Aber gewisse ganz ursprüngliche Lebenstendenzen, die nach einem Ausdruck verlangen, können dabei nicht zu sinngemäßer Darstellung gelangen; der persönliche Mensch kann sich nicht aussprechen, nicht aus seinem Leben erzählen, die Eigenbedeutung dessen, was er erlebte und was ihm geschah, nicht in einer Form zum Ausdruck bringen, in der man diese Erlebnisse, ohne ihnen ihren Eigencharakter und ihre Eigenbedeutung zu nehmen, ausdrücken könnte.

Für die naturwissenschaftlich orientierte Anthropologie handelt es sich vor allem um den Menschen als Natur, um die Konstitution des Menschen, um das, was der Mensch tatsächlich in diesem Leben ist, um den Menschen als Strukturzusammenhang, wie er außerhalb jeder besonderen Lebenserfahrung erfaßt werden kann. Diese Auffassungsweise bleibt auch für die griechisch-römische Lebensphilosophie maßgebend. Daneben aber gelangt in ihr der Mensch, wie er sich in seiner eigenen Lebenserfahrung und der der anderen darstellt, zur Selbstbesinnung; die menschliche Persönlichkeit selbst bejaht sich gegenüber allem Generell-Naturhaften. Dieser Mensch aber will sich nicht bloß erkennen, er will sein Leben gestalten, Richtlinien für seine Lebensaktivität aufstellen. Er ist für sich gar nicht in erster Linie etwas Gegebenes, sondern er will zu etwas werden, etwas erreichen, etwas aus sich machen. Dazu kann nun wieder die wissenschaftlich-philosophisch gewandte Anthropologie ihm gewisse Mittel an die Hand geben. Sie wird zur angewandten Wissenschaft, zur Seelentherapeutik, die dem Menschen erlaubt, Herr zu werden über seine Leidenschaften und dadurch das Ideal der freien Persönlichkeit in sich zu verwirklichen. Aber so bedeutsam auch dieses Moment für die Ausbildung der griechisch-römischen Lebensphilosophie und für die folgende Entwicklung bis in die Neuzeit hinein gewesen sein mag, es läßt sich doch wieder erst verstehen und erhält erst seinen eigentlichen Sinn, wenn man von dem persönlichen Willen zur Lebensgestaltung, von dem Willen zur „Genesung" ausgeht. Nicht daß die wissenschaftliche Anthropologie gewisse praktische Anwendungen zuläßt, ist das eigentlich Bedeutsame, sondern der Umstand, daß der Mensch von der Philosophie Lösungen für sich selbst sucht, von ihr erwartet, daß sie ihm Mittel für seine eigene Lebensgestaltung darbietet. Die Analogie mit der Medizin kann hier oft trügerisch sein; der Heilungswille des Patienten wird dabei ohne weiteres vorausgesetzt, während in der römisch-griechischen Lebensphilosophie dieser Heilungswille selbst wieder ein entscheidendes Moment ist, das dieser Einstellung ihre eigentliche Bedeutung gibt und auf die ganze Gestaltung der Anthropologie einen maßgebenden Einfluß ausübt. Dabei handelt es sich stets im Grunde um ein: ich will, nicht um irgendwie von der Persönlichkeit selbst ablösbare praktische Anwendungsmöglichkeiten, d. h. um ein Moment, das sich von vornherein weder theoretisch noch praktisch wissenschaftlich fassen läßt und ohne die Bedeutung, die nun den persönlichen Lebenserfahrungen zugeschrieben wird, nicht zu verstehen ist.

Digitized by Google

So bleibt die persönliche Erfahrung stets das Entscheidende. Der Mensch, wie er sich seiner psychologischen Konstitution nach auffassen läßt, ist das naturhafte Subjekt des Lebens, dessen allgemeine Eigenschaften sich in allen Lebensvorgängen wiederfinden lassen und dessen gattungsmäßige Bestimmung Grenzen und Verlauf des Lebens selbst bestimmen. Dieses Leben selbst aber muß dann wieder in seiner persönlichen Eigenbedeutung gefaßt werden, in der ganzen Mannigfaltigkeit des Erlebten, wie es in jedem Leben im besonderen bedeutsam wird. Dieses Leben ist dann schließlich etwas, das wir zu regeln vermögen, das wir gestalten und ordnen müssen. Das Subjekt aber dieser auf das Leben selbst gerichteten Aktivität kann nicht der Mensch schlechthin sein, sondern nur der über sich selbst Herr gewordene Mensch, der innerhalb der vorgeschriebenen Lebensbedingungen die Herrschaft über sich selbst und über das Leben ausübt: die ihrer selbst bewußt gewordene Persönlichkeit.

Lebenspositivismus.

In der griechisch-römischen Lebensphilosophie stellt sich das Leben, wie es erlebt wird, als etwas Primäres dar. Alles bezieht sich auf das Leben; alles fügt sich in den Lebensverlauf ein und alles, was geschieht stellt irgendwie einen Lebenswert dar, ist der Lebensgestaltung förderlich oder schädlich. Die Erkenntnis selbst erscheint als Funktion im Lebenszusammenhang, ist selbst wieder Lebenswert. Das: ich lebe hat den Primat, und alles, was der Mensch an Eindrücken empfängt, was er leidet und tut, was er denkt, seine Meinungen und Erkenntnisse müssen vom Leben aus erfaßt und gewertet werden. Von dieser Lebensposivität aus erhält nun wieder alles, eben durch den Lebensbezug, in dem es sich darstellt, einen positiven Charakter: die Menschen, die Dinge, die Geschehnisse. Alles steht in Wertbeziehung zu der lebendigen Persönlichkeit; alles stellt sich als Lebenswert dar, allem gegenüber läßt sich die Frage stellen, nicht was es ist — die Lebensphilosophie muß die Dinge ihrer Existenz und Erscheinungsweise nach als solche hinnehmen, um sie überhaupt in ihren Lebensbezügen fassen zu können — sondern was es wert ist, was es in dem Lebenszusammenhang bedeutet, welche Rolle es in meinem Leben spielen kann.

So ist das Leben der Ausgangspunkt, hinter den nicht zurückgegangen werden kann; es ist die große Gegebenheit. Das darf nicht so aufgefaßt werden, als sei hiermit ein Erkenntnissatz ausgesprochen. Lebensgewißheit ist nicht Erkenntnisgewißheit. Lebensgewißheit bedeutet Lebensaktivität, Bewußtsein der Möglichkeit der Lebensbetätigung, Bewußtsein, daß ich lebe, daß gewisse Eindrücke mich selbst betreffen u. dgl. m. Sie ist unmittelbar mit dem Erlebnis der Persönlichkeit verbunden, in gewissem Sinne selbst nur Ausdruck dieses Erlebnisses. Nicht ich bin, sondern ich bin ich, nicht Leben schlechthin, sondern „mein" Leben ist das Entschei-

Digitized by Google

dende. Beides ist in der griechisch-römischen Lebensphilosophie untrennbar verbunden: Leben und Persönlichkeitsbewußtsein. Was geschieht, hat einen Lebensbezug, ordnet sich ein in den Lebensverlauf, und was innerhalb des Lebensverlaufs geschieht, geschieht mir, ist persönliches Erlebnis.

In diesem: ich lebe liegt ein selbständiger Ausgangspunkt der Anthropologie. Alle Philosophie weicht dem Primat des Lebens. Ich lebe schließt auch ein, daß ich philosophiere. Es kann und soll auch das Philosophieren selbst wieder zu einer für die Lebensgestaltung entscheidenden Betätigung werden, eben als Lebensfunktion und stets in Hinsicht auf das Leben.

Nun aber hängt die Selbstgenügsamkeit des: Ich lebe, die lebendige Geltung dieser Maxime selbst wieder von gewissen Voraussetzungen ab. Ich lebe, so sahen wir, hat keine selbständige Erkenntnisbedeutung. Ja, nichts scheint dem Erkennen unzugänglicher zu sein als dieses Leben in seiner biologischen und biographischen Doppelseitigkeit und das Ich in seiner persönlichen Form. Aber auch wenn ich mich an die Lebensanschauung selbst halte, an das Leben, wie ich es erlebe und wie es mir ständig gegenwärtig ist, so scheint es doch, als könnte ich da nicht verweilen und als gebe es im Leben selbst stets etwas, was mich über mein Leben hinaustreibt. Leben ist Wirklichkeit, Leben ist etwas Universales. Ich erlebe in mir selbst dieses Leben; ich partizipiere am universalen Leben. Das Leben durchdringt mich wie alle anderen Geschöpfe. Bald lebe ich mehr, bald lebe ich weniger. Was bedeutet aber in alledem „mein" Leben, dieses Leben, wie es in der Lebenserfahrung mit einer Persönlichkeit verbunden ist, der Lebensablauf mit seinen egozentrischen Lebensbedingungen? Wer bin ich, daß ich von mir sage: ich lebe? Weiter dann: Was ist denn dieses „mein Leben" überhaupt? Meine Lebensdauer ist begrenzt. Ich lebe bedeutet: ich sterbe. Das: ich lebe aber soll Affirmation des Lebens bedeuten: Lebensgewißheit und Lebensvertrauen. Es soll ferner bedeuten, daß ich dieses Leben irgendwie in meiner Gewalt habe, daß ich es zu regeln vermag, daß es mein Leben ist oder werden kann.

So stellt sich der Ausgangspunkt: „ich lebe" selbst wieder als Problem, als Aufgabe dar. Nichts scheint einfacher zu sein, nichts scheint mehr dem gesunden Menschenverstande zu entsprechen als der Primat des Lebens und die Bestimmung alles anderen nach seinem Lebenswert. Ja, es scheint hier der natürliche Ausgangspunkt aller Selbstbesinnung und aller auf persönlicher Selbstbesinnung begründeten Anthropologie zu liegen. Zugleich aber ist es schwer, daran grundsätzlich festzuhalten. Das Erkennen geht hinter das Leben zurück und menschliche Sehnsucht strebt über die Lebensschranken hinaus. Die römisch-griechische Lebensphilosophie ist ein erster großer Versuch, das Leben vom Leben aus zu verstehen. Sie umschreibt in diesem Sinne eine typische Einstellung, die als solche ihren Wert bewahrt, weil sie eben eine der möglichen Haltungen des Menschen zu sich selbst und zu seinem Leben ausdrückt und so eines der Grundmotive der Anthropologie bildet.

Digitized by Google

Die Vorstellung der Persönlichkeit, wie sie sich in der römisch-griechischen Lebensphilosophie ausbildet, ist etwas dieser Anthropologie Eigenes. Es lassen sich wohl als Übergänge von älteren anthropologischen Auffassungsweisen Fortbildungen bestimmter Motive angeben, wie Selbstliebe, Selbsterhaltung, Trieb, seiner eigenen Natur zu folgen. (Vgl. u. a. Diog. Laert. VII, 85. Sen. Ep. CXXI, 17. Epiktet. Diss. II, 22, 19.) Aber die Persönlichkeitsvorstellung bleibt gegenüber diesen und anderen analogen Ansätzen doch etwas Besonderes. Sie muß von dem Subjekte aus gesehen werden, beruht auf der Lebenstätigkeit, stellt sich als Akt, als Besitzergreifung seiner selbst dar.

Es wäre auch falsch, wollte man die Persönlichkeitsvorstellung aus der allgemeinen Vorstellung des Menschen durch Annahme von qualitativen Differenzen der verschiedenen Menschen ableiten. Das wäre eine Verwechslung von Persönlichkeit und Individualität. Individualität, wie sie die Antike faßt, läßt sich unschwer mit der Naturvorstellung des Menschen vereinen, besonders durch Vermittlung des Typenbegriffes: der Mensch mit bestimmten Eigenarten, der dabei nicht aufhört, Mensch zu sein. (Vgl. Cic. De Off. I, 107ff. De Fin. V, 9. Vgl. auch Epiktet. Diss. I, 2.) Dem individuell gearteten Menschen wird dann empfohlen, an seiner Eigenart festzuhalten. (Vgl. Cic. De Off. I, 110.) Für die Persönlichkeitsvorstellung ist die Tatsache des „Eigenen", nicht die Qualität des Eigenen das Entscheidende. Das Eigene: nicht qualitativ anders, sondern gesondert; es ist „mein". Dabei kann ich mich als „anders" fühlen: als ein Mensch, der in sich selbst lebt, sich von der Umgebung absondert. (Vgl. u. a.: Marc Aurel. IV, 3.) Hierin lassen sich dann Ansätze erblicken zu einer Vereinigung von Persönlichkeit und Individualität. Aber das Wesentliche bleibt doch immer die Tatsache der Selbstbejahung, das: ich will, das Verhältnis des Eigentümers zum Eigentum.

Andererseits darf man nun wieder nicht die Persönlichkeit als etwas statisch und objektiv Darzustellendes fassen, eine eindeutige psychologische Definition des Ich suchen. Alle solchen Versuche lehnen sich irgendwie an Aristoteles an und bedeuten eigentlich, sowie man sie isolieren will, von dem Persönlichkeitserlebnis aus, wie es in der römisch-griechischen Lebensphilosophie zum Ausdruck gelangt, eine Rückbildung. (Vgl. Cic. De Rep. VI, 24. Vgl. auch Epiktet. Diss. II, 10, 1.) Das gilt von allen Versuchen, die Persönlichkeit irgendwie in dem psychischen Gesamtzusammenhang zu lokalisieren. Schließlich ist das, was sich so darbietet, „mein", aber nicht Ich, bestimmt nur das Eigentum, aber nicht den Eigentümer selbst, der eben gar nicht von da aus gefaßt werden kann (vgl. Marc Aurel. X, 24. Vgl. auch Sen. Ep. CXXI, 16), mag es sich dabei auch um eine Besitzergreifung seiner selbst, um eine Hinwendung zu sich selbst handeln. (Vgl. u. a. Marc Aurel. X, 37; V, 11.)

In alledem muß man sich ständig gegenwärtig halten, daß die Persönlichkeit etwas Dynamisches darstellt, daß man sie in der Aktion selbst suchen, die Mittel analysieren muß, die zu ihrer Ausbildung führen. Ihr Interpret bleibt stets der Weise, der einzig freie Mann (Arnim. III, 597. Diog. Laert. VII, 121), in Zusammenhang und Verbindung mit den mannigfachen Vorstellungsweisen, wie sie aus dem Leben geschöpft sind, und die alle dieses Ideal der in sich ruhenden, willensstarken Persönlichkeit zum Ausdruck bringen: Männlichkeit, Tapferkeit, Größe, Großmut, römisch-heroische Einstellung dem Leben und dem Tode gegenüber u. dgl. m. (Cic. Tusc. II, 13; IV, 24; III, 7. Sen. De Const. Sap. X, 2; XIX, 4. Sen. De Clem. II, III, IV. Epiktet. Diss. II, 17, 19. Marc Aurel. II, 5; III, 5. Diog. Laert. VII, 93. Beispiel von Cato: Arnim. III, 5. Sen. De Const. Sap. II, 7, 1 u. a.)

Wie nun das Icherlebnis sich nicht psychologisch eindeutig umschreiben läßt, so kann auch andererseits die Persönlichkeit nicht aus irgendeinem kosmischen Schema abgeleitet werden. Ich bleibe Ich, welches auch die Deutung der Welt und des Weltgeschehens sein mag. Die Ausbildung meiner Persönlichkeit ist davon unabhängig. (Vgl. Sen. Ep. XVI, 4. Marc Aurel. XII, 14.) Die Persönlichkeitserfahrung in der lebendigen Aktivität tritt als selbständige Potenz aller Weltauffassung gegenüber. Was dem Ich gegeben ist, wenn es sich auf sich und sein Leben besinnt, ist die

Digitized by Google

Tatsache der Welt selbst, und zwar stets in ihren Lebensbezügen gefaßt. Neben dem Ich gibt es das Andere. Neben dem persönlichen Entschluß das Schicksalsmäßige. Neben der lebendigen Selbstbejahung den Tod, die Vergänglichkeit. Diese Lebensbezüge werden nun in mannigfachster Weise zum Bewußtsein gebracht. Reflexionen über die Welt vom Standpunkt des Menschen aus: Was ist uns die Welt? Was sind wir der Welt? In der Ausarbeitung dieser Lebensbezüge in den verschiedensten Formen liegt vor allem die Bedeutung der griechisch-römischen Lebensphilosophie, nicht in der Bildung von metaphysischen Motiven, die losgelöst aus allem Lebenszusammenhang sich gar nicht richtig bestimmen lassen. (Vgl. Diog. Laert. VII, 137; VII, 143.) Diese Lebensbezüge können mannigfachster Art sein: *Fatum*. (Sen. Ep. XVI, 4; XCIII, 1 ff. Marc Aurel. III, 6; V, 8; V, 24 u. a.), *Fortuna* (Sen. Ep. LXXIV, 6 ff.; XCI, 2; XCII, 2; Sen. De Tranq. Anim. X, 3. Sen. De Const. Sap. XIX, 5), *Providentia* (Epiktet. Diss. I, 16. Marc Aurel. II, 3 u. a.). Daneben dann die ganze Mannigfaltigkeit der Lebensbezüge, wie sie die kosmischen Gegebenheiten im menschlichen Leben widerspiegeln. (Vgl. hierzu z. B. die verschiedenen Aussagen bei Marc Aurel über die Natur in ihrem Verhältnis zum Menschen und das Verhältnis des Menschen zur Natur: V, 18; VIII, 46; X, 3; X, 14.) Erlebnis der Welt, wie sie sich in dem Menschen je nach den verschiedenen Lebenslagen spiegelt. Mehrseitigkeit der Welt. Verschiedene kosmische Stimmungen. Ausbildung typischer Motive, z. B.: Größe und Ewigkeit der Welt im Verhältnis zu dem vergänglichen menschlichen Leben (vgl. Marc Aurel. IV, 43; V, 24; VIII, 25; X, 17f.; X, 27), Abkehr des Menschen von dem veränderlichen Geschehen (vgl. ibid. V, 10; XII, 24), das Erhebende der Weltbetrachtung (vgl. Epiktet. Diss. II, 16, 32. Sen. Ep. LXV, 18), das Unerschöpfliche der Natur (vgl. Sen. Nat. Quaest. III, 30; VII, 30) u. dgl. m. Auch da, wo es sich um ausgebildete kosmogronische und geschichtsphilosophische Hypothesen handelt, bleibt dieser Lebens- und Stimmungsbezug etwas ganz Wesentliches. (Vgl. u. a. Marc Aurel. IX, 28; XI, 1.)

In alledem bleibt die Grundeinstellung der in sich gefestigten Persönlichkeit gegenüber der Welt das Grundmotiv. Wie verhalte ich mich, wie verhältst du dich zu der Welt? Und zwar stellt sich diese Frage für jede Persönlichkeit als solche. Jeder hat das Recht und die Pflicht, die Frage zu stellen, und kann sie letzthin nur wieder von sich aus beantworten. Er führt einen Dialog mit der Welt. (Vgl. Marc Aurel. IV, 23; X, 14; X, 21.) Er stellt sich der Welt gegenüber, spricht zu ihr, befragt sie. Er setzt sich zur Wehr, schließt mit der Welt Frieden, erkennt die Welt an. (Vgl. u. a. ibid. VII, 18; VIII, 55.) Zugleich erlebt er die Einheit des Ganzen, fühlt sich selbst als Glied dieser Welt, in einem solidarischen Zusammenhang mit allem. (Epiktet. Diss. I, 14, 1. Marc Aurel. VI, 38; VII, 9; VII, 13; X, 6 u. a.) Dabei bleibt er auch hier Persönlichkeit, und dieses Bewußtsein, wie es sich in der aktiven Lebenserfahrung darstellt, bestimmt letzthin auch sein Verhältnis zum Weltganzen. Er fühlt sich als aktives Glied in dieser Welt, die sich ihm selbst wieder als aktiver Lebenszusammenhang darstellt. Als freie Persönlichkeit unterwirft er sich der höheren Macht und reiht sich in den Weltzusammenhang ein. (Vgl. Cic. De Fin. III, 64. Sen. Ep. XCV, 52. Epiktet. Diss. I, 14, 15. Marc Aurel. IV, 4; V, 30; VI, 24; X, 28.)

Welches aber auch der Wert dieser und anderer Spekulationen sein mag, es erhält dies alles erst seinen eigentlichen Sinn, wenn man es wieder in dem Lebensganzen erfaßt und es in seinem Lebenswert zu bestimmen sucht. Ja, man muß an alle solche Vorstellungen immer wieder den Maßstab der lebendigen Wirkung, der Lebensrealität selbst anlegen, wobei das Leben selbst immer das Zentrale bleibt und es sich ganz verschiedener Vorstellungsweisen für seine Zwecke bedienen kann. Das Leben selbst läßt sich nicht wieder „ableiten"; es läßt sich nicht als etwas von der Lebenserfahrung selbst Ablösbares darstellen. Leben kann nur vom Leben aus dargestellt werden. Leben ist nur erlebbar. Gegenüber allem rein Spekulativen, gegenüber aller auflösenden erkenntnistheoretisch-metaphysischen Dialektik müssen wir am Leben festhalten. (Vgl.

Digitized by Google

dazu Sen. Ep. LXXXVIII, 43ff. Epiktet. Diss. I, 27, 17ff.; I, 5, 6ff. Vgl. auch Sen. Ep. XLIX, 5ff.)

Vivere tota vita discendum est et, quod magis fortasse miraberis, tota vita discendum est mori. (Sen. De Brev. Vitae. VII, 3. Vgl. Ep. LXXVII, 11.) Darauf muß man immer wieder zurückkommen; es ist das Grundmotiv der römischen Lebensphilosophie selbst, dem alles andere untergeordnet wird. Um leben zu lernen, müssen wir die Lebensbedeutung von allem, was sich uns darbietet, richtig abschätzen, die Lebenswerte uns zu klarem Bewußtsein bringen. Nichts darf unbewertet bleiben; alles muß in Beziehung zum Leben, zu den wahren Lebenswerten, zu dem Leben als Ganzem gebracht werden. (Vgl. Sen. Ep. XLII, 8ff.; LXXXIX, 14; XCV, 54, 57. Marc Aurel. X, 31; IV, 32.) Das Leben stellt sich in diesem Sinne als Zusammenhang von Lebenswerten dar. Alles reiht sich ein in einen von einheitlichen Gesichtspunkten aus zu fassenden und zu bildenden Wertzusammenhang. So überschauen wir das Leben und werden des Lebens mächtig. Wir beherrschen und meistern es und geben ihm Ordnung und Einheit: Besinnung auf das Ganze des Lebens, Proportionierung, Lebensordnung. (Vgl. Sen. Ep. XX, XCV, 46, 57. Vgl. auch Plin. Ep. III, 1: *Me autem ut certus siderum cursus ita vita hominum disposita delectat, senum praesertim.*)

So führt der römische Lebenspositivismus überall das Prinzip des Primats des Lebens durch. Ich lebe und will leben. Ich will an meinem Leben festhalten, mich durch nichts von meinem Lebensziel abbringen lassen, alles vom Leben aus auffassen, alles in seiner Lebensbedeutung verstehen und es dem Gesamtzusammenhang meines Lebens einordnen. Dazu ist es notwendig, daß ich stets das Ganze meines Lebens vor Augen habe.

Nun aber stellt sich dieses Leben selbst wieder als etwas Relatives, Begrenztes, Vergängliches dar. (Vgl. u. a. Marc Aurel. II, 17; IV, 43; V, 23; IX, 30, 32.) Ich weiß, daß ich sterblich bin. So gilt es nun auch, das Sterben vom Leben aus aufzufassen, es dem Gesamtzusammenhang des Lebens einzureihen. *Tu nescis unum esse ex vitae officiis et mori?* (Sen. Ep. LXXVII, 19. Vgl. Marc Aurel. VI, 2; IX, 21. Sen. Ep. XXX, 10.) Es ist dies ein Letztes in der römisch-griechischen Lebensphilosophie: zu sterben wissen, eine letzte Bewährung, eine letzte Bejahung der freien Persönlichkeit. (Vgl. Sen. Ep. XXV, 10. Epiktet. Diss. I, 1, 21 u. 32; II, 1, 13 u. 38. Vgl. Cic. Tusc. I, 49.) Zu sterben wissen, ohne zu wissen, welches das Schicksal des Menschen nach dem Tode sein mag. (Vgl. Sen. Ep. LXV, 24. Marc Aurel. XI, 5 u. a.) *Contemne mortem.* (Sen. Ep. LXXVIII, 5).

V. PLOTIN

MENSCH UND SEELE.

Das Schauspiel des menschlichen Lebens.

Für die römisch-griechische Lebensphilosophie bedeutet Weltanschauung stets ein Verhalten zu der Welt, eine Ausbildung einer in sich gefestigten Einstellung zu dem Weltganzen. Der Mensch setzt sich mit der Welt auseinander; er nimmt Stellung zu ihr. Das Höchste, zu dem er gelangen kann, ist nicht Welterkenntnis, sondern Weltbejahung, Anerkennung des unbedingten Wertcharakters dieser Welt, Hingabe an das Weltganze (vgl. u. a. Marc Aurel IX, I; II, 3; III, 2; XII, 23; vgl. auch Cicero, De Nat. Deorum, II, 7; II, 14). Diese Einstellung setzt schon ein ausgebildetes Persönlichkeitsbewußtsein voraus, das sich in sich selbst abgrenzt gegenüber dem Anderen, was wir nicht selbst sind, was nicht

Digitized by Google

unser sein kann, wie andererseits dann dieses Bewußtsein selbst wieder erst einen letzten Sinn und seine Eigenbedeutung durch sein Verhältnis zu dem Anderen, was nicht unser ist, was nicht in unserer Macht steht, erhält.

Dabei kommt es zunächst nicht darauf an, wie man dies, was wir selbst sind, bestimmt. Das Persönlichkeitsbewußtsein bewährt sich im Leben den verschiedenen Ereignissen gegenüber, bewährt sich durch die Tat. Es entspringt der Lebensaktivität selbst, bildet sich an den Lebenserfahrungen, befestigt sich durch die Widerstände, denen es begegnet. Das Persönlichkeitsproblem ist nicht theoretisch gelöst, wohl aber praktisch, eben als Problem, wie es sich innerhalb der besonderen Bedingungen einer Lebensphilosophie stellte, für die es vor allem darauf ankam, das Persönlich-Eigene gegenüber allen Einwirkungen wechselnder Lebensumstände zur Geltung zu bringen. Im Anfang war die Tat; die Besitzergreifung seiner selbst genügt sich selbst, erzeugt dieses Selbstvertrauen, diese Selbstsicherheit, die eben den lebendigen Beweis liefern, daß etwas in uns ist, was wir selbst sind: eine Machtprobe gewissermaßen, die dem Leben gegenüber einen sich selbst genügenden Erweis liefert, demgegenüber alle Begriffsbestimmungen und Theorien doch nur von sekundärer Bedeutung sind.

Diese Fragestellungen und die entsprechenden Lösungen sind Plotin nichts Fremdes. Er wendet sich an den Menschen, an den Menschen, der von sich aus die Frage an die Welt stellt, Lösungen sucht, die sein Verhalten zur Welt bestimmen. Das drückt sich bei Plotin schon in der freien Verwendung von Weltanschauungsmotiven aus, und zwar in Hinsicht auf menschliche Lebensprobleme. Der Mensch soll beruhigt, gefestigt, getröstet werden, eine Einstellung zu der Welt soll ihm vorgezeichnet werden; eine gewisse Stimmung der Welt und dem Leben gegenüber in ihm erzeugt werden, Dabei gilt es, die Wirkung der verschiedenen Motive, die sich darbieten, zu erproben, sie nach ihren Einwirkungsmöglichkeiten auf das Leben zu beurteilen und zugleich den wirkungskräftigsten, stimmungsmäßigen Ausdruck zu finden. In alledem ist der Zusammenhang mit der römisch-griechischen Lebensphilosophie ersichtlich. Der Mensch will Gesundung, Erlösung. Es gibt diese immer wieder zum Ausdruck gelangende menschliche Einstellung dem Ganzen der plotinischen Gedanken eine eigentümliche Kraft. Das braucht gar nicht zu einem Anthropozentrismus zu führen (vgl. II, 9, 8f.), sondern bezeichnet nur ganz allgemein ein Grundmotiv der Problemstellung überhaupt, etwas ganz ursprünglich Vitales gegenüber allem rein Spekulativen.

Faßt dann Plotin das konkrete Leben zusammen, um ihm höhere Existenzweisen gegenüberzustellen, so bedeutet diese Zusammenfassung keine farblose Reduzierung des Lebensgehaltes, sondern eine Übersicht über lebendige Motive, wie sie das Leben der Menschen beherrschen. Die Vorstellung, die ihn, wie die römische Lebensphilosophie, dabei leitet, ist die des Schicksals und der Fortuna, und damit eben bieten sich ge-

Digitized by Google

wisse Möglichkeiten, das Leben in seinen Gesamtumrissen zu umfassen, wie sie den Auffassungsweisen, die letzthin alles auf sich gleichbleibende psychophysische Momente zurückführen, versagt bleiben.

In dem Leben, wie es Plotin auffaßt, in seiner Welt, geschieht etwas, geschieht Unzähliges. Diese Lebensgeschehnisse lassen sich gar nicht wieder auf etwas Schematisches, Einfaches zurückführen, sondern sie haben ihren besonderen Charakter, ihre besondere Gestaltung, ihren besonderen Ablauf, und die Astrologie mit der Verschiedenheit der Gestirnkonstellationen bietet dafür eine Erklärung, läßt die höheren Zusammenhänge erkennen, aus denen diese Mannigfaltigkeit selbst wieder entspringt. Plotin hat im höchsten Maße den Sinn für die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, für die *varietas rerum*, wie sie in der Renaissance zu einer herrschenden Vorstellungsweise wird (vgl. III, 1, 5; III, 2, 13 u. 15; IV, 3, 8 u. 10; V, 7, 2). Die Seele ist schöpferisch, und ihre Schöpfungen sind mannigfaltiger Art. Die Menschen sind verschieden, und das hat seinen kosmisch begründeten Sinn. In der Anschauung der Mannigfaltigkeit selbst liegt etwas Erhabenes, etwas, was der individuellen Seele gestattet, sich als ein differenziertes Wesen in der Symphonie des Ganzen zu erfassen. Wenn Plotin den Menschen anleitet, sich über das Leben zu erheben, so bedeutet das nicht, daß dieses Leben etwas an sich Bedeutungsloses und Geringes darstellt. Das Leben, jedes Leben ist gerechtfertigt. Die Philosophie Plotins beruht auf einer allgemeinen Bejahung des ganzen Lebens, der Welt und des Menschen.

Diese Einstellung dem Leben gegenüber läßt sich gar nicht begrifflich-theoretisch erschöpfend ausdrücken. Sie drückt sich in der ganzen Art aus, wie bei Plotin über das Leben selbst gesprochen wird, in den Beispielen, die angeführt werden, in der Art und Weise, wie etwas Anschaulich-Lebendiges auch in den rein philosophisch-polemischen Erörterungen mitanklingt. Menschliches Leben bedeutet bei Plotin den ganzen Umkreis all der Erlebnisse, wie sie durch die mannigfaltigen Ereignisse bestimmt werden: Kummer über den Verlust von Angehörigen, Vergeblichkeit des menschlichen Strebens, Wechsel von Lebenslagen usw. Es bedeutet auch die ganze Mannigfaltigkeit der gegebenen Auswirkungen des schöpferischen Geistes, differenzierte Lebenstätigkeit, in einem Wort den ganzen Umkreis des Erlebten, seinem Gehalt und seiner Inhaltlichkeit nach, das Leben in seiner Buntheit und Vielfältigkeit, in seiner Unbeständigkeit und tragischen Größe.

Vgl. dazu (I, 4, 7) die Aufzählung der menschlichen Dinge, die das geschichtliche und individuelle Leben ausfüllen. Zu der lebendigen Bedeutung, die der Kampf mit dem Körperlichen annimmt, vgl. I, 4, 14. Dazu der Gegensatz von außen und innen: I, 6, 5 u. a. Ebenso der des Hinzugefügten und des Ursprünglichen: II, 3, 9; vgl. V, 3, 9. Bedeutsam bleibt die Vorstellung der τύχαι. Sobald die Seele einmal mit dem Körper verbunden ist, ist sie dem Schicksal unterworfen. (II, 3, 10. Vgl. auch III, 1, 8.) Dazu noch: III, 2, 15: die Aufzählung dessen, was das Leben der Menschen ausfüllt. Das Leben ein Schauspiel, das die ganze Erde umfaßt, und in dem die Ereignisse durch

Digitized by Google

ihre Rückbeziehung auf die Sternenwelt einen tieferen Sinn erhalten. (Vgl. II, 3, 7; IV, 4, 39.) Der Mensch spielt in diesem Schauspiel eine Rolle, und zwar jeder Mensch eine besondere (III, 2, 17; III, 3, 1).

Seelenmythos und Persönlichkeit.

Der Mensch Plotins erlebt sich als selbständige Persönlichkeit (III, I, 9f.). Welches auch die Abhängigkeit des Menschen sein mag, es bleibt etwas, was davon unabhängig ist, etwas Souveränes und Freies in ihm (IV, 4, 34; VI, 8, 5 u. a.), was ihm erlaubt, die Leidenschaften zu beherrschen (III, 3, 9), was ihn den Einflüssen der Sterne selbst entzieht (III, 1, 5). Dieser Mensch aber wird sich nun selbst zum Problem. Er sucht sich selbst zu fassen, und zwar außerhalb aller Lebenstätigkeit. Er sucht sich in dem Mysterium seiner Seele. Es ist zunächst die Seele, wie sie Platon geschaut hatte; aber das Verhältnis von Seele und Mensch ist ein anderes. Die Lebenserfahrung des Menschen hatte sich ständig bereichert durch die Eindrücke, die in mannigfaltigster Weise in der römisch-griechischen Lebensphilosophie zur Deutung gelangt sind, durch all die Erlebnisse, die der Mensch aus den großen Ereignissen und aus einer neuen Weltlage, die überhaupt erst das menschliche Leben in seiner ganzen Mannigfaltigkeit erschauen ließ, geschöpft hat. Der menschliche Einsatz ist ein anderer, gewichtiger und umfassender; das Leben ist an sich selbst eindrucksvoller und bedeutsamer; es läßt sich nicht mehr auf das einfache Schema von körperlichen Lüsten, alltäglich-praktischen Verrichtungen u. dgl. m. zurückführen.

Der Mensch, wie er in dieser Lebensanschauung zum Ausdruck gelangt, steht nun seiner Seele gegenüber, der Seele, die irgendwie ein Uubegrenztes und Unberecheubares ist (IV, 3, 8), kraft deren der Mensch sich eingereiht findet in die große Symphonie des Weltganzen (IV, 4, 38, IV, 3, 14), der Seele, deren Schicksal unendlich weiter ist als alles, was der Mensch selbst in seiner Lebenserfahrung erleben kann (III, 2, 13), der Seele, die selbst wieder eine Welt ist (III, 4, 3), etwas Großes und Gewaltiges (IV, 2, 1) und durch die wir in Verbindung stehen mit allen höheren Wesen (IV, 4, 45). Er sucht sich selbst in sich selbst; er sucht seine Stelle innerhalb dieser unermeßlichen Seelenwelt zu bestimmen. Es gibt Seelen verschiedenen Grades (III, 2, 18), und die Seele selbst ist nicht ein Letztes und Höchstes (IV, 8, 7). Der Mensch ist hier ein Mittleres zwischen den Göttern und den Tieren (III, 2, 8f.). Der Mensch ist nur ein Relatives und muß sich als solches dem Weltganzen gegenüber erleben. Er muß andere, vollkommenere Wesen anerkennen; er muß das Ganze schauen (II, 9, 8f. u. 18). Er muß sich selbst bescheiden, seine Lage in der Welt, sein bestimmtes Einordnungsverhältnis in dem Ganzen, das seine Wesenheit bestimmt, als solches hinnehmen (III, 3, 3), sich nicht selbst als Endzweck betrachten (IV, 4, 32).

Es kann aber nun diesem Menschen nicht genügen, um sich selbst zu deuten, daß er innerhalb der Welt und in dem Reiche der Wesen eine

Digitized by Google

Stelle findet und dort in dem Bewußtsein lebt, ein mitwirkendes Glied des Ganzen zu sein und durch seine Eigenart zur Schönheit des Universums in seiner Mannigfaltigkeit beizutragen. Denn so wesentlich es auch sein mag, die Individualität des Menschen aus der Sphäre des rein Naturhaften oder des bloß Zufälligen herauszubeben, dem einzelnen Menschen in seiner besonderen Gestaltung eine kosmische Dignität zu verleihen (vgl. V, 9, 12), so ist doch die Frage des Persönlichkeitsbewußtseins und der Eigenbedeutung des menschlichen Lebens davon wohl zu unterscheiden. Der Mensch, der von sich aus die Frage an die Welt stellt, stellt sie zunächst ganz abgesehen von seiner individuellen Besonderheit. Erst wo das Bewußtsein der Individualität mit dem der Persönlichkeit sich verbindet, kann der Gedanke der Einmaligkeit und Eigenart jedes Individuums zur vollen Geltung gelangen. Hier aber handelt es sich um etwas anderes, um die Frage der Persönlichkeit als solcher, um das Persönlichkeitsbewußtsein, wie es sich fortschreitend ausgebildet hatte, gegenüber dem Seelenhaften, und um das Menschliche in seiner Eigenbedeutung gegenüber dem kosmischen Ganzen.

In der römisch-griechischen Lebensphilosophie war dies kein Problem. Der Mensch, der die Frage stellte, war an sich nichts Problematisches. Der Mensch hatte in der vernunftgemäß geleiteten Willensenergie sich selbst gefunden, sich selbst als Persönlichkeit gefestigt. Nun muß der Seelenmythos die Lebenssicherheit, den Lebenspositivismus, wie er sich in der römisch-griechischen Lebensphilosophie ausgebildet hatte, zerstören. In der Lebensphilosophie war die Rückbeziehung der Weltanschauungsprobleme auf den Menschen und auf das konkrete Leben eine ganz unmittelbare. Der Mensch stellt die Frage; er stellt sie für sich. Mag er auch noch sosehr die Vergänglichkeit menschlichen Daseins u. dgl. m. betonen, es war doch dies wieder nur von seiner menschlichen Einstellung aus gesprochen, es war eine menschliche Attitüde gegenüber den Ganzen. Bei Plotin hingegen schwindet der Mensch selbst in seinen festen Umrissen. Er verliert den Standort, von dem aus er die Frage an die Welt richtete. Er verliert sich selbst. Er wird sich seiner Seele, einer transegotistischen Seele, bewußt. Und in diesem Bewußtsein erfährt er Existenzweisen, erlebt er kosmische Zusammenhänge, die nicht mehr in die konkreten Lebensvorstellungen sich einreihen lassen, ihn nicht mehr selbst als Persönlichkeit betreffen. Das Leben in seiner konkreten Inhaltlichkeit wird ihm zum Schauspiele. Das wahre Leben spielt sich in einer Welt ab, die sich jenseits der Lebensempirie befindet. Will er sich selbst wiederfinden, so sucht er sein Ich, sein Eigenes im denkenden Betrachten. Aber auch dort kann er nicht verweilen; es treibt ihn über sich hinaus. Um zu höchster geistiger Steigerung zu gelangen, darf er nichts mehr von sich selbst wissen. Um zur Schau des Einen zu gelangen, muß er von sich selbst und von allem abstrahieren (VI, 9, 7 u. 10f. Vgl. auch zum Vorhergehenden IV, 4, 2; V, 3, 4f.; V, 3, 9 u. 16).

Digitized by Google

DER MYTHISCHE MENSCH UND SEIN SCHICKSAL.

Der Mensch als mythische Gestalt.

Der Mythos bei Platon stellt nicht etwas Primäres dar; er hat seine Bedeutung nicht in sich selbst, ist keine metaphysische Weltanschauung, von der man ausgehen könnte, um daraus alles Weitere abzuleiten. Der Weg geht von dem philosophischen Seelenerlebnis über die konkrete Lebenserfahrung zum Mythos: Seele-Mensch-Mythos. Dieses Grundverhältnis bleibt bestehen auch da, wo der Mythos zu ahnender Deutung des Zusammenhangs: Seele-menschliches Leben wird. Er bewahrt gewissermaßen stets seine ursprüngliche Stelle im Denk- und Lebenszusammenhang, hebt nicht die Eigenbeständigkeit des Denkens einerseits und der menschlichen Persönlichkeit andererseits, wie sie in der Sokratesfigur zur Darstellung gelangt, auf. Der philosophierende Mensch wird bei Platon nicht zu einer mythischen Gestalt; er philosophiert und lebt als dieser Mensch, und deutet Denken und Leben in mythischen Formen.

Dabei läßt sich überhaupt das Verhältnis des Mythos zu der Erkenntnis und zu der konkreten Lebenserfahrung, sein Gewißheitsgrad, seine Glaubwürdigkeit, sein Anspruch auf Beweisbarkeit, sein systematischer Ort gar nicht eindeutig philosophisch-methodisch bestimmen. Der Mythos bei Platon hat in diesem Sinne zunächst etwas Gelegentliches, etwas, was aus dem lebendigen Zusammenhang des Dialogs nicht herausgelöst werden darf, was vom Menschen aus zu Menschen gesprochen wird. Und dieser Mensch, der hier von dem kosmischen Schicksal der Seele, von Unsterblichkeit usw. spricht, bleibt lebendige Persönlichkeit, bleibt Mensch. Wenn im Phaidon das persönliche Erlebnis mit dem Kosmisch-Spekulativen im Angesicht des Todes zusammentrifft, so bleibt die Distanz zwischen den beiden Motiven stets gewahrt. Sokrates' Tod hat keine kosmische Bedeutung. Er selbst ist kein Repräsentant des Menschengeschlechts, kein Symbol des Menschenschicksals. Er ist Mensch, philosophischer Mensch und wenn auch in dieser Vorstellung der philosophisch-kontemplativen Einstellung als Vollendung einer nur aus dem kosmischen Geschehen letzthin zu verstehenden Bestimmung der menschlichen Seele eines der wirkungskräftigsten Motive der Philosophie Platons liegt, so ist doch Sokrates selbst nicht irgendwie eine mythische Figur, nicht ein übermenschliches Wesen, das in sich eine irgendwie nur aus den höheren Zusammenhängen zu begreifende Stufe seelischen Lebens erreicht hätte; er wahrt die Distanz zu dieser Welt; er weist auf sie hin, er lehrt sie schauen. Er selbst bleibt im Leben und leitet die Menschen an, sich auf ihr Leben zu besinnen.

So ist hier letzthin der Mythos vom Menschen aus gesehen, der dabei sich selbst erhalten bleibt, sich nicht selbst in die mythische Welt ver-

Digitized by Google

liert. Nun ändert sich das schon im Timaios. Der Mythos ist nicht von einer Persönlichkeit aus zu fassen; es handelt sich nicht mehr irgendwie um einen „sokratischen" Mythos, sondern um ein mythisches Weltbild als solches, in das alles eingereiht wird. Dieses kosmische Einreihungs- und Systematisierungsbedürfnis ist aber bei Platon gar nichts Ursprüngliches. Das philosophische Streben genügt sich selbst. Es bedarf keiner kosmischen Rechtfertigung in einer bestimmten philosophischen Anschauung. Vielmehr ist jede solche kosmische Anschauung selbst wieder nur in Funktion zu der an sich bedeutsamen Tatsache des Philosophierens aufzufassen. Platon leitet zum Philosophieren, nicht zu einer bestimmten kosmischen Anschauungsweise an. Besinnung auf den Weg und mythischer Ausblick ist das eigentlich Platonische. Philosophieren aber stellt sich vor allem als seelisch-geistige Energie dar. Es wäre ein Irrtum zu meinen, daß die Besinnung auf das Philosophieren, auf den Weg notwendigerweise über sich selbst hinausführt, als wäre die Anschauung des Ganzen aller Notwendigkeit nach ein philosophisch Letztes, als müßte das Philosophieren selbst wieder seine Stelle in einer Philosophie, in einem philosophischen System finden. Mythos ist Ausblick, ist Deutung des in der philosophischen Seelenerfahrung Erlebten, nicht Ausgangspunkt, nicht wieder Begründung. Das Streben nach Ausbildung einer kosmischen Gesamtanschauung mit Einreihung eines jeden Einzelnen stammt anderswo her: von dem Gesetzgeber. Im Timaios ist der gesetzgebende ordnende Gesichtspunkt das Vorherrschende. Alles wird vom Standpunkt der Weltordnung aufgefaßt. Auch das Philosophieren ist irgendwie diesem Weltganzen eingeordnet, und schließlich wird die philosophische Erfahrung selbst wieder auf kosmische Zusammenhänge zurückgeführt.

Nun ist das Bedeutsame für die Folgezeit, daß im Timaios das mythische Weltbild sich als etwas Selbständiges, als solches in systematischer Vollendung zu Erfassendes darstellt. Nichts hindert daun die Nachfolger Platons, die übrigen mythischen Darstellungen in seinen Dialogen in gleicher Weise zu fassen, d. h. aus dem lebendigen Zusammenhang herauszulösen und gewissermaßen zu systematisieren und so unter Benutzung der verschiedenen Motive zu einer mythischen Gesamtanschauung der Welt zu gelangen. Ist dies aber einmal geschehen, so muß sich auch das ursprüngliche Verhalten des Menschen zum Mythos ändern. Der Mythos wird dann nicht mehr vom Menschen aus gesehen, sondern der Mensch vom Mythos. Losgelöst vom menschlichen Erlebnis, als dessen Interpretation er sich darstellte, wird der Mythos immer mehr zu etwas rein metaphysisch Spekulativem, in dem der Mensch seine Eigenbedeutung und die bestimmten Umrisse seiner Gestalt verliert.

Dieser Mensch in seiner Eigenbedeutung ist in den Dialogen, in denen Sokrates die Hauptrolle spielt, immer gegenwärtig. Da aber wo Sokrates, der gegenüber aller Philosophie den philosophischen, den philosophieren-

Digitized by Google

den Menschen darstellt, seine Eigenbedeutung verliert und schließlich ganz schwindet, ändert sich auch grundsätzlich das Verhältnis von Mythos und Mensch. Der Mythos erhält den Primat gegenüber dem Menschen; die Abhängigkeit des Menschen von den mythischen Gebilden, in denen er sein eigentliches Wesen zu erfassen sucht, wird immers, stärker. Der Mensch wird sich selbst zu mythischer Gestalt. Er gibt sich selbst auf. Er wird sich selbst zum Weltwesen oder er sucht sich nur noch als solches zu erleben. Er ist das kosmisch-unpersönliche oder überpersönliche Wesen; er ist das Wesen dieser kosmischen Rangstellung, dieses nur kosmisch zu fassenden Schicksals. Er läßt sich nicht aus seiner besonderen Lebenserfahrung, aus den Geschehnissen, aus den Erlebnissen, die ihm eigen sind, verstehen. Seine Weltexistenz ist das Entscheidende; er läßt sich nur aus der Welt begreifen. Dieses Leben ist nur ein Leben. Sein wahres Leben verläuft im Universalen und ins Universale. Dieser universale Lebensverlauf aber kann nicht in der individuellen Lebenserfahrung gegeben sein. Der Mensch muß sich von seinem Leben, muß sich von sich selbst ablösen; er muß aufhören, Mensch zu sein, sich selbst aufheben, eben die Distanz überwinden, die ihn von dieser Welt und von sich selbst als mythischer Gestalt trennt.

So wandelt sich denn der platonische Mythos in den Mythos, wie er für das ausgehende Altertum kennzeichnend wird: in die Anschauung der mythischen Welt, der kein Sokrates mehr gegenübersteht.

Die Auflösung der antiken Persönlichkeit.

Mythos bedeutet Möglichkeit, Ausblick, Ausschau, ein Blick in die Ferne, bedeutet Wissen und Nichtwissen zugleich. Der Mensch sieht sich in der Ferne; er beschaut sich in der Weltperspektive, in unendlichen Zeiträumen; aber er bleibt dabei Mensch, er gibt sich nicht auf; er bleibt der Schauende, der Mensch, der sich selbst als mythische Figur schaut.

Das Verhältnis von Mensch und mythischer Figur läßt sich dabei gar nicht ein für allemal festlegen. Es handelt sich um variable Distanzverhältnisse. Die mythische Figur kann den Zusammenhang mit dem lebendigen Erlebnis verlieren, in weite Ferne rücken, zu etwas bloß Phantasiemäßigem, Fiktivem, Lebensfernen werden, zum Gegenstand erbaulicher Betrachtungen, schließlich zu einem rhetorischen Thema, wie das häufig in der römischen Lebensphilosophie der Fall ist. Oder es kann umgekehrt der mythische Mensch gewissermaßen von dem Menschen der konkreten Lebenserfahrung Besitz ergreifen, ihn zu überwinden suchen, und es kann so das mythische Erlebnis immer mehr zu dem allein bestimmenden Momente im Lebenszusammenhang werden. Mythos ist Distanz, mit dem Leben selbst wechselnde Distanz, etwas, was sich gar nicht auf eine bestimmte, sich gleich bleibende Anschauung von Ferne und Nähe bringen läßt. Es handelt sich um Spannungszustände, um

Digitized by Google

Motive, die sich nur aus der Dynamik des mythischen Erlebnisses selbst verstehen lassen.

Das mythische Erlebnis bei Platon enthält nun in sich selbst die Momente, die die Distanz, die Spannung wiederherstellen. Wir sehnen uns nach der Idee, wir sehnen uns nach einer rein geistigen Existenzweise und wissen, daß der Weg, der dorthin führt, langsam und beschwerlich ist und daß nur die Dialektik uns dahin führen kann. Dialektische Spannung und sehnendes Ergreifen, Liebe und denkendes Streben bilden dabei eine untrennbare Einheit. Sehnendes Schauen, ahnendes Vorwegnehmen, suchendes Denken, liebendes Sicherheben (vgl. dazu auch Plotin I, 3, 3; II, 3, 9; III, 5, 9; V, 9, 2; VI, 9, 9) wirken hier zusammen, um immer wieder die Distanz herzustellen, den Menschen selbst wieder zu sich selbst zurückzuführen, das menschliche Leben in seiner unaufhebbaren Eigenbeständigkeit bestehen zu lassen. So bleibt der Mensch im mythischen Erleben sich selbst erhalten. Die Philosophie als Eros, als Sehnsucht stellt sich als menschliches Erleben dar. Götter philosophieren nicht, kennen nicht die Sehnsucht, die den Menschen über sich hinaustreibt und doch wieder höchster Ausdruck des Menschlichen bleibt.

Das ändert sich nun, wenn der Mensch sich selbst mit seiner mythischen Figur zu identifizieren sucht, wenn er sich selbst aufhebt, um nur noch der zu sein, als der er sich in dem mythischen Weltbilde erschaut, wenn er von sich selbst absehen will, um ganz in der mythischen Welt zu leben. Die mythische Anschauung wandelt sich dann in ein mystisches Erlebnis, von dem kein Weg mehr zu dem menschlichen Leben zurückführt.

Das sind die Momente, die innerhalb des mythischen Erlebnisses selbst zur Auflösung des Mythischen führen. Das Mythische ist das Reich der Ahnung, der Ferne, des Anderen, dessen, was alles menschliche Vermögen übersteigt und als solches erlebt wird. Die mythische Anthropologie beruht auf der philosophischen Seelenerfahrung. Der Mensch erlebt seine Seele. Sie ist das ständig Gegenwärtige und doch geht sie nicht in den Lebenszusammenhang ein, läßt sie sich nicht fassen, nicht mit dem Menschen, wie er sich in der Lebenserfahrung gegeben ist, identifizieren. Sie ist mehr als der Mensch, sie reicht über das Leben hinaus; sie hat ein Schicksal, das sich nicht mit dem Leben erschöpft; sie ist das Unbekannte: etwas „Göttliches", was wir nicht selbst sind. Will aber der Mensch eingehen in seine Seele, ihr Schicksal erleben, einswerden mit dem Seelischen, so hört er auf, sich selbst zu gehören. Er ist nicht mehr der, der er ist; es treibt ihn über sich hinaus; auch seine Seele kann ihm nicht ein Letztes sein. So treibt es ihn über seine Seele hinaus, über das Seelische überhaupt hinaus zu dem „Einen".

Es ist die Größe Plotins, daß er den Weg zurückgelegt hat, wie es zugleich seine historische Bedeutung ist, daß er den Persönlichkeitsbegriff, wie er in der Antike zum Ausdruck gekommen war und wie er

Digitized by Google

ihn selbst fortgebildet hat, auflöst. Persönlichkeit in der römisch-griechischen Lebensphilosophie bedeutet Selbstbesitz. Aber nun ist in uns etwas, was nicht unser eigen ist, was wir nicht besitzen können. An dem Seelenerlebnis wird die Selbstsicherheit der antiken Persönlichkeit zunichte. Das Wiederaufleben des Seelenmythos stellt den antiken Menschen vor ganz neue Probleme oder ist vielmehr schon selbst in dieser Form der Ausdruck einer neuen Problemlage. Der Mensch wird sich selbst seiner Seele gegenüber zum Problem, zum gewaltigsten aller Probleme. Dieses Problem kann er mit den Vorstellungsweisen, wie sie in der Ausbildung der antiken Persönlichkeit sich entwickelt hatten, nicht lösen. Erst Augustinus findet eine Lösung, erzeugt einen neuen lebendigen Menschentypus. Auf dem Hintergrund der neuplatonischen Welt schafft er dem Menschen eine neue Persönlichkeit, bringt er ihn in der Eigenbedeutung seines persönlichen Lebens wieder zur Geltung, verkörpert er in sich den Menschen, der die ganze Innigkeit und Tiefe des Seelenlebens eines Plotin mit der römischen Willenshaltung zu verbinden weiß.

VI. AUGUSTINUS.

DER WILLE ZUM LEBEN.

Der Mensch weiß, daß er ist. Er kann daran nicht zweifeln. Alle verstandsmäßigen Einwände vermögen nichts gegen diese Gewißheit; sie widerlegen sich selbst. Nun bedeutet aber diese Gewißheit bei Augustinus keine bloß intellektuelle Tatsache, keine rein verstandesmäßig festzustellende Gewißheit, um daraus dann auf anderes ebenso Gewisses schließen zu können. Es handelt sich um eine unmittelbare Lebensgewißheit. Alles, was ich erlebe, das ganze Leben mit allen seinen Leiden und Freuden, ist mir gewiß. Am menschlichen Leben haben wir den festen Ausgangspunkt, am Leben in seiner ganzen Fülle, am erfüllten Leben. Mein Leben, so wie ich es erlebe, ist mir nicht zweifelhaft. Oder anders ausgedrückt: es handelt sich nicht um eine irgendwie als solche zu isolierende Ichtatsache, sondern um das lebendige Ich, um meine Persönlichkeit. Ich selbst, als diese Lebenseinheit, bin mir nicht zweifelhaft. Alles, was ich erlebe und so, wie ich es erlebe, ist da; ich selbst, in der Totalität aller meiner Lebensäußerungen bin mir selbst gegenwärtig.

Ich weiß, daß ich denke. (Sol. II, 1.) Wäre ich nicht, so könnte ich mich nicht täuschen. (De Lib. arb. II, 3, 7.) Vgl. nun dazu: De Trin. X, 10: Lebensgewißheit. Der Zweifel selbst als Erlebnis, das die verschiedenartigsten Lebensäußerungen in sich begreift, gefaßt. Vgl. auch dann ibid. X, 10, 14. *Scio me vivere* und die Formel *esse et vivere:* Ibid. X, 9, 13. Über den dabei zugrunde liegenden Lebensbegriff, der von vornherein die Totalität als Einheit aller Lebensvorgänge statuiert, vgl. u. a.: Ibid. X, 11, 18: *una vita.* Dieses Leben ist das uns ständig Gegenwärtige, Eigene. Wir wissen uns selbst: die Seele ist sich selbst präsent, *quadam interiore, non simulata, sed vera praesentia.* (Ibid. X, 10, 16.) Die Seele erlebt sich selbst unmittelbar. (... *se ipsum enim per se ipsum videt:* En. in Ps. XLI, 7.). Sie verharrt in sich selbst und erfaßt sich in ihrer

Digitized by Google

Präsenz. (De Trin. IX, 12, 18 und De Genes. VII, 21, 28.) *Quid enim tam intime scitur seque ipsum esse sentit, quam id quo etiam caetera sentiuntur, id est, ipse animus?* (De Trin. VIII, 6, 9.)

Zugleich stellt sich uns nun aber das Leben als etwas Unfaßbares dar. Ich kann, was in mir geschieht, nicht festhalten. Ich erlebe es, und zugleich geht es nicht ein in das: Ich lebe. Ich kann mich in mir selbst nicht wiederfinden. Mein Leben entgleitet mir; ich scheine mich selbst zu fliehen. Ich bin der Lebende und kann mein Leben nicht festhalten, nicht in mir verweilen. Ich habe mein Leben nicht. Ich kann nicht sein, was ich erlebe. Ich lebe als ein Fremder in meinem eigenen Leben; ich bin ein Fremder in mir selbst.

... *Nos non possumus capere nos, et certe non sumus extra nos.* (De An ... IV, 6, 8. Vgl. De Ord. I, 2, 3.) Unsere Fragen, die wir an uns selbst richten, bleiben ohne Antwort. (De Anima IV, 7, 10. Vgl. auch ibid. IV, 8, 12 und De Trin. V, 1, 2.) Wir sind uns selbst Geheimnis, können nicht bis zu uns selbst vordringen: ... *nec ego ipse capio totum quod sum. Ergo animus ad habendum se ipsum angustus est.* (Conf. X, 8, 15.)

Erstaunen über sich selbst als Lebenseinheit, Bewunderung und Erschrecken vor der Seele ist eines der anthropologischen Grundmotive in der Weltanschauung Augustinus. Die Seele ist das größte Wunder hiernieden. Was kann sich der Seele vergleichen? Zugleich erschrickt der Mensch vor seiner eigenen Unermeßlichkeit; ihm bangt vor dem Unbekannten in ihm. Er sucht sich und findet sich nicht. Ruhelos irrt er in seiner eigenen Seele.

Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura sum? Varia multimoda vita, et immensa vehementer. (Conf. X, 17, 26.) Das menschliche Herz ist ein Abgrund. (En. in Ps. XXXVII.) *Grande profundum est ipse homo* ... (Conf. IV, 14, 22.) Die Menschen gehen aber achtlos an dem Wunder der Seele vorüber. *Et eunt homines mirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et Oceani ambitum et gyros siderum, et relinquunt seipsos.* ... (Conf. X, 8, 15.)

So stellt sich für Augustinus die Frage des Lebens seiner Totalität nach. Was ist unser Leben? Ein Unermeßliches, Unfaßbares. Wir können in unserem Leben nicht verweilen; wir haben hier keine Heimat. Das Leben entgleitet mir. Ich lebe nicht mein Leben. Der Lebensablauf selbst bedingt es, daß das Leben nie in mir zur Einheit, zur Dauer werden kann. Alles in mir ist vergänglich. Was in mir vorgeht, was ich erlebe, es ist doch nicht gelebt in dem Sinne, daß es Leben wäre, Leben bliebe, in sich ruhende Lebensdauer. Ich, der Erlebende, kann nicht eins werden mit meinem Leben. Es gelangt nicht in mir zu gesammeltem Ausdruck. Bald bin ich der, bald bin ich ein anderer. Was ich war, bin ich nicht mehr. Ich gelange nicht zum Sein, zu vollem gesammeltem Sein. Ich bin und bin nicht. Ich sterbe in mir. Mein Leben vergeht; es hebt sich irgendwie selbst auf. Und dieses Gelebthaben, das Nichtmehrsein des Seienden ist nur ein Ausdruck der Negativität des Lebens, kennzeichnet die Unlebendigkeit des Lebens, wie ich es in mir erlebe.

Digitized by Google

So kann ich nicht zu meinem eigenen Leben kommen, zu meiner Lebenswirklichkeit. Mein Lebenstrieb ist irgendwie gehemmt. Ich kann nicht in der Fülle des Lebens verweilen. Was ich Leben nenne, ist kein wirkliches, kein lebendiges Leben, keine Lebenswirklichkeit. Meine Existenz ist kein Sein im vitalen Sinne; sie stellt sich nicht als dynamische Totalität dar. Daher diese Lebensunsicherheit, diese Zersplitterung, diese Zerfahrenheit, die ich in mir selbst erfahre, und diese Sehnsucht nach Lebensdauer, Lebenskonzentration, damit ich mein Leben in seiner Eigenlebendigkeit erlebe, ohne Vergänglichkeit und ohne Tod.

Alles ist vergänglich. Subjektive und objektive Vergänglichkeit. Wir vergessen und können nicht mehr uns ins Gedächtnis zurückrufen, was einst in uns lebendig war. *Ubi erat quod oblitus eras?* (En. in Ps. XXXVII, 11.) Die Tage folgen einander. *Jungunt se, sequuntur se, et non se tenent.* (Ibid. XXXVIII, 7.) Ebenso Vergänglichkeit der Lebensalter. *Non stat ergo aetas nostra.* (Ibid. LXII, 6.) Die gegenwärtige Stunde ist nicht Gegenwart.... *omnes enim partes eius, et omnia momenta fugitiva sunt.* (Sermo CLVII, 4.) Überall ist Tod: Das Leben: ein fortwährendes Sterben. (De Civ. XIII, 10.) So leiden wir an der inneren und äußeren Unbeständigkeit alles Irdischen. *Quod corpus habet, non est idipsum: quia non in se stat. Mutatur per aetates, mutatur per mutationes locorum ac temporum, mutatur per morbos et defectus carnales: non ergo in se stat. ... Anima humana nec ipsa stat. Quantis enim mutationibus et cogitationibus variatur, quantis voluptatibus immutatur, quantis cupiditatibus diverberatur atque discinditur? Mens ipsa hominis, quae dicitur rationalis, mutabilis est, non est idipsum. Modo vult, modo non vult, modo scit, modo nescit; modo meminit, modo obliviscitur: ergo idipsum nemo habet ex se.* (En. in Ps. CXXI, 6. Vgl. auch ibid. CXXII, 4 u. a.) Aus dieser Unbeständigkeit alles Irdischen entsteht dann diese Unrast und Unruhe des Menschen, die ihn überall durch das ganze Leben hindurch begleitet. ... *ubique inquieta, nusquam secura* (En. in Ps. CXLV, 5), sagt Augustinus von der Seele. In allem erlebt sie den Tod. *Etenim de morte venit lassitudo ista, quam invenimus in omnibus refectionibus nostris.* (Id. LXXXIV, 10.) So sehnt sich die Seele nach Ständigkeit, nach Dauer, nach gesammeltem Sein. (Id. CXLV, 5 und Conf. XII, 16.)

Die Lebenssehnsucht ist es, die den Menschen über sich hinaustreibt. Sein Leben genügt ihm nicht, er will gesteigertes, ganzes, volles Leben haben. In dem Sichnichthabenkönnen, in der Lebensnegativität liegt die ganze Misere des Menschen. Die Menschen aber wollen glücklich sein. Für Augustinus ist das Streben nach Glück eine ebenso selbstverständliche Tatsache wie die Existenz des Menschen selbst. Und Glück bedeutet: rein Sichauslebenkönnen, nach Überwindung alles Negativen, Nichtseienden, alles dessen, was den Menschen mindert, was an seiner Lebenskraft zehrt, ihn herabzieht. Leben ist keine konstante Größe. Es gibt mehr oder weniger Leben; es gibt mehr oder weniger Sein. Unser Leben ist mit Tod behaftet. Und Tod bedeutet nicht etwas Einmaliges. Wir sind Lebende und Sterbende zugleich. Alles Leben aber will den Tod überwinden; sucht sich selbst, sucht letzte Steigerung und Ewigkeit. So drängt es die Seele über sich hinaus. Sie erhebt sich über sich selbst zur Quelle alles Lebens, zu Gott. Solange sie in sich selbst verharren wollte, entglitt sie sich selbst; sie konnte sich in ihrer eigenen Veränderlichkeit und Unbeständigkeit nicht festhalten. Nur in dem Unveränderlichen und

Digitized by Google

ewigen Gott findet sie Erlösung aus ihrem schattenhaften Dasein; nur in ihm findet sie Ruhe und Sammlung. Und wie sie ihr Ziel auf Erden nicht erreichen kann, so sehnt sie sich nach einem anderen Leben, nach Unsterblichkeit, nach ewiger Seligkeit.

Das irdische Leben kann der Seele nicht genügen. *Non satiabor de mortalibus, non satiabor de temporalibus.* ... (En. in Ps. CII, 10.) Sie fühlt das Ungenügen eines Lebens, das kein wahres Leben ist: ... *haec ipsa vita, si vita dicenda est.* (De Civ. XXII, 22.) Aus dieser Lebensmisere strebt der Mensch heraus. Er will glücklich sein: ... *sententia tam vera atque manifesta.* (Retr. I, 14, 4.) Keiner kann daran zweifeln. *Substantia ista, res ista, persona ista, quae homo dicitur beatam vitam quaerit: et hoc nostis, nec insto ut credatis, sed admoneo ut agnoscatis.* (Serm. CL, 4, 5.) Lebensgewißheit und Gewißheit des Glückstrebens sind engstens miteinander verbunden. (Vgl. De Trin. XIV, 15, 21.) *Beatos esse se velle, omnes in corde suo vident.* ... (Ibid. XIII, 20, 25.) Dieser Wunsch nach Glück und Lebenssteigerung ist vollauf berechtigt. *Desiderium ergo vestrum quo vultis vitam et dies bonos, non solum non reprimo, sed etiam vehementius accendo. Prorsus quaerite vitam, quaerite dies bonos: sed ubi possunt inveniri, ibi quaerantur.* (Serm. CIX, 5, 5.) Es ist in der Seele, die Leben selbst ist, angelegt, daß sie nach höchster Lebenssteigerung strebt. (Vgl. u. a. De Trin. V, 4, 5. XIV, 4, 6.) Das Leben flieht den Tod. Wir wollen leben. *Vivere enim vult, mori cogitur,* sagt Augustinus vom Menschen. (De Civ. XIV, 25. Vgl. auch Contra advers. Leg. et Proph. I, 6, 8.) Wir lieben das Leben. *Vitam ergo amamus, et amare nos vitam nullo modo dubitamus, neque omnino negare poterimus, amare nos vitam.* (Serm. CCXCVII, 5, 8.) Und weil die Seele das Leben liebt, sehnt sie sich nach Unsterblichkeit und ewigem Leben. *Ergo ista nec vita nominanda est, quia non est vera vita. Quae est vera vita, nisi quae est aeterna vita?* (In Joan. Ev. Tract. XXII.) Dann erst wird sie glücklich sein, wenn sie unsterblich ist. (De Civ. XIV, 25.) Ohne Unsterblichkeit kein Glück. (De Trin. XIII, 7, 10.) *Vita itaque non est, nisi beata. Et vita beata esse non potest, nisi aeterna, ubi sunt dies boni, nec multi, sed unus.* (Serm. LXXXIV, 2.) Ewiges Leben: höchste Lebenssteigerung. (Vgl. u. a.: De vera Relig. XLIX, 4, 97.) So strebt alles Leben über sich hinaus zu Gott. (In Joan. Ev. Tract. XX, 11. En. in Ps. XXXVII, 10.) Die Seele will zu Gott, damit sie lebe, damit sie glücklich sei. *Cum enim te, Deum meum, quaero, vitam beatam quaero. Quaeram te, ut vivat anima mea.* (Conf. X, 20, 29.)

WILLENSHEMMUNG.

Die Sehnsucht ist das Entscheidende. Der Mensch will Unsterblichkeit. Er muß unsterblich sein wollen. Dieser Wille entspringt einer unendlichen Lebenssehnsucht. Er ist als solcher nicht etwas Willkürliches, etwas, was wir wollen und nicht wollen könnten: nicht etwas, was zu dem Leben hinzutritt, als lebten wir und wollten dazu noch unsterblich sein. Sondern dieser Wille ist mit dem Leben selbst gesetzt, ist der Ausdruck des Lebens selbst. Leben heißt leben wollen. Das Leben kann sich nicht aufheben wollen. Es leidet darunter, daß es nicht genug Leben ist. Das Leben flieht das Nichts, flieht den Tod. Darum will die Seele Unsterblichkeit. Sie kann nicht vom Leben getrennt werden. Sie ist das Lebensprinzip. So ist sie auch nichts Zuständliches, in sich Ruhendes, sondern Lebensdynamik.

Der Ausgangspunkt für Augustinus ist die Selbstgewißheit des Lebens. Diese Selbstgewißheit schließt in sich Bejahung des Lebens

Digitized by Google

als Leben, als lebendiges Streben, als sich selbst wollendes Leben. Leben will mehr Leben; Leben bedeutet unbegrenzte Lebenssehnsucht. Dieses Leben darf uns nicht genügen. Wir dürfen nicht ruhen und rasten, bis diese Lebenssehnsucht ganz erfüllt ist. Der Mensch will glücklich sein. So befrage er seinen Willen, so befrage er seine Sehnsucht. Unendlich ist seine Glücksforderung. Nichts Geringes, nichts, was Zeitlichkeit und Veränderlichkeit in sich schließt, nichts, was mit Negativität behaftet ist, was in sich das Todesmoment enthält, kann ihn befriedigen. Er will reine Posivität des Lebens; er will unsterblich sein.

So enthüllt sich uns die grundsätzliche Bedeutung des Willenserlebnisses bei Augustinus. Wisse, was du willst, erkenne deine Sehnsucht: so etwa könnte man es zusammenfassen. Sage, was du willst, was du deiner ganzen Anlage nach als lebendes Individuum wollen mußt. Dein Wille ist grenzenlos. Dein ganzes Sehnen zielt darauf hin, unsterblich zu sein. Das ist die Selbsterkenntnis des wollenden Subjektes, die zur Vereinheitlichung des Willens, zur höchsten Willensenergie führen soll. Der Mensch sucht bald dieses, bald jenes. Zersplitterung und Unruhe lassen ihn nicht zu sich kommen. Sein Ziel aber ist: höchste Lebenskonzentration, hemmungsloser Wille, Freiheit.

Der Primat des Willens, wie er in alledem zum Ausdruck gelangt und wie er selbst wieder sich als Ausdruck des vitalen Dynamismus Augustins darstellt, ist nicht nur kennzeichnend für seine religiöse Einstellung, sondern für seine anthropologische Auffassungsweise überhaupt. Der augustinische Mensch ist der Strebende, der nach dem hier Unerreichbaren Strebende, der Mensch, der über sich hinaus will, der Mensch des transzendenten Willensziels.

Nun aber tritt bei Augustinus zu diesem Erlebnis der grenzenlosen Sehnsucht ein anderes Erlebnis hinzu; das Erlebnis des gehemmten Willens, des Widerstandes in uns, der menschlichen Schwäche. Wir können nicht, was wir wollen. Wir können nicht wollen, was wir wollen. Wir sind unseres Willens nicht mächtig. Wir sind uns selbst Widerstand. Wir überlassen uns unserer Vergänglichkeit. Unsere Sehnsucht wird am Leben unwahr. Wir wollen glücklich sein. Und Glück bedeutet mehr Sein, bedeutet Emporstreben. Was denn stellt sich diesem Willen entgegen? Was hemmt ihn? Wo ist der Widerstand? Warum können wir unsere Seligkeit nicht wollen? Woher die Müdigkeit, das Niedersinken, das Verstricktsein in das Vergängliche?

Das augustinische religiöse Erlebnis ist seinem Wesen nach dialektisch: die entgegengesetzten Motive ringen miteinander und bedingen sich zugleich gegenseitig. Eines kann ohne das andere nicht sein. Eines besteht nur in Funktion zum anderen. Jedes setzt sein Gegenteil voraus. So entsteht diese Anschauung einer inneren Dramatik des Menschen, die für Augustins anthropologische Auffassungsweise grundlegend ist. Das menschliche Leben ist in sich selbst dramatisch; es stellt sich als ein

Digitized by Google

Kampf dar; es ist in sich selbst Kampf. Hier gibt es keinen Stillstand. Der Mensch kann in diesem Spiel widerstreitender Kräfte nicht verweilen. Hoffnung, Sehnsucht, Versagen, Verzweifeln, Erwartung, Ungeduld, Hingabe, Vertrauen kämpfen wider einander. Es ist ein ständiges Hingezogensein zu etwas und ein Fortgezogensein von etwas, ein Sichfliehen und Sichwiederfinden der Seele, ein Emporgezogenwerden und Niedersinken, ein Sichhaben und Sichverlieren, Verstricktsein und Erlösung.

Was aber bringt in uns alle diese Unruhe hervor? Was verhindert die letzte Willenskonzentration auf ein höchstes Ziel? Was verursacht den Widerspruch in uns und läßt uns nicht zur Einheit mit uns selbst gelangen? Woher dieser Zwiespalt, diese Feindschaft gegen sich selbst? Ist es ein Äußeres, die Materie etwa, die Natur? So wäre die Natur böse. Das kann nicht sein. Gott hat nichts Böses geschaffen. Aber wie ließe sich überhaupt der Willenswiderstand in uns aus einem Sein, aus einer Gegebenheit als solcher erklären, wie es etwa die rein als solche zu fassende Tatsache wäre, daß wir Geist und Körper sind, daß wir einfach in unserer Seele, wie sie nun einmal geschaffen ist, Leidenschaften vorfinden, eine naturgegebene Ohnmacht, die nun eben einmal mit dem menschlichen Leben gegeben wäre? Für Augustinus gibt es in diesem Sinne nichts schlechthin Gegebenes, als solches Hinzunehmendes. Bezeichnend für ihn ist die durchgängige Durchführung des Wertgesichtspunktes auf Grundlage einer grundsätzlichen Willenseinstellung. Gut oder Böse? Das zu Wollende oder Nichtzuwollende, das zu Liebende oder Nichtzuliebende? Es kann in diesem Sinne nicht etwas bloß Tatsächliches geben. In der augustinischen Welt verbleibt nichts außerhalb der Willenssphäre. Alles stammt aus einem Willen, und alles bezieht sich wieder auf ein willentliches Verhalten. So ist auch das, was sich dem Willen entgegenstellt, wiederum gewollt. Von wem gewollt? Nicht von Gott, der nichts Böses wollen kann. Etwa von einer unabhängigen bösen Macht? Auch das kann nicht sein. Von wem denn? Von uns selbst. Der Mensch ist Sünder. Er hat sich selbst zum Sünder gemacht.

Willensgewißheit und Lebensgewißheit stehen bei Augustin in engstem Zusammenhang. *Liceat mihi scire me velle vivere: in quae si consentit genus humanum, tam nobis cognita est voluntas nostra, quam vita.* (De duab. Animab. X, 13.) Wir wissen uns als Wollende. Wir haben eine intime Kenntnis unseres Wollens. (Ibid. X, 14.) Wie wir gesehen haben, ist die Selbstgewißheit des eigenen Seins nicht auf die Konstatierung eines rein ontologischen Tatbestandes gerichtet, sondern bedeutet Lebensgewißheit, Persönlichkeitsbewußtsein. *Sed sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludificatoria, mihi esse me, idque nosse et amare certissimum est.* (De Civ. XI, 26.) *Nosse* und *Amare* sind in diesem Zusammenhang engstens miteinander verbunden: Selbsterkennen und Selbstliebe. Diese Selbstliebe führt dann weiter zur Liebe Gottes. (Vgl. Ep. XLV ad Maced. 4, 15.) Anderseits bilden nun wieder Liebe und Wille eine untrennbare Einheit. (Vgl. De Trin. XIV, 7, 10 ... *et interiorem voluntatem qua se diligit ... et eam voluntatem, sive amorem, vel dilectionem.* ... Vgl. auch De Civ. XIV, 7.) Wille, Liebe, Streben nach Glück umschreiben diese dynamisch-vitale Sphäre, die überhaupt für Augustinus das Wesentliche, das eigentlich Wesenhafte des Menschen

Digitized by Google

bildet: das Herz des Menschen. Sie sind nicht als solche zu sondernde Funktionen, sondern Ausdruck des Lebens überhaupt in seiner Eigendynamik; sie sind verschiedene Weisen, die Grundtatsache des: Ich lebe zu veranschaulichen, Äußerungen eines in sich einheitlichen Lebensvorganges. Es liegt in dem Wesen der lebendigen Seele selbst, daß sie sich sehnt. *Desiderium sinus cordis est.* (In Joan. Ev. Tract. XL, 10.)

Von diesem Gesichtspunkte aus wird uns auch die Bedeutung des „Voluntarismus" Augustins verständlich. Wille umfaßt das ganze emotive Leben des Menschen, alle Triebe und Regungen. *Voluntas est quippe in omnibus* (sc. motibus): *imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt.* (De Civ. XIV, 6.) Alle diese Wollungen finden ihre Einheit in einer letzten Zielstrebigkeit, in der Richtung auf das jenseitige Leben. (Vgl. De Trin. XI, 6, 10.)

Nun aber gelangen wir nie zur vollen, freien Kraftentfaltung des in uns liegenden Willenstriebes. Wir sind gehemmt, wir sind ohnmächtig. Die Menschen wollen naturgemäß ihr bestes und schaden sich. (Ibid. XIV, 14, 18.) Sie tun, was sie nicht wollen. Sie sind unfrei. Unser Herz ist nicht in unserer Macht. (De Dono Persever. II, 13, 33.) „... *bellum adversus me gero* (En. in Ps. CXL, 11) ... *Imperat animus tibi et resistitur.* ... *Unde hoc monstrum.*" (Conf. VIII, 9, 21.) Unser Wille ist zwiespältig. (Ibid.)

Hier in der Auffassung des inneren Zwiespalts gelangt Augustins Anschauung zu höchster Lebendigkeit. *Quid facis de cogitationibus tuis? Quid facis de tumultu et caterva rebellantium desideriorum?* (En. in Ps. CLX, 18.) Dieser innere Zwiespalt, dieser Kampf, den der Mensch ständig mit sich selbst führt: das eigentliche Rätsel des Menschen. *Exsurgit, opprimo; renititur, refreno; repugnat, expugno. In tota anima et toto corpore conditorem habeo pacis Deum: quis in me seminavit hoc bellum?* (Contra Jul. V, 7, 26.) Und dies bedeutet wieder gemäß der ganzen Weltanschauung Augustins: Wer hat dies gewollt? (Vgl. u. a. De Civ. V, 9, 4.) Wer ist der Schuldige? Gott kann es nicht sein. Der Mensch selbst ist für sein Schicksal verantwortlich, der sündige Mensch. Der Wille ist das Entscheidende. Der Wille, der bald gut, bald böse ist (vgl. De Act. Contra Pel. II, 13), allem seinen Wert verleiht (Contra Jul. I, 8, 37), und im Menschen nur aus dem Menschen stammen kann (Contra sec. Jul. Resp. V, 43.)

DER KRANKE MENSCH.

Der Mensch ist voller Widersprüche. So kann er nicht geschaffen sein. Er strebt nach Glück, und er leidet. Sein Leid kann nicht unverdient sein. Seine Zwiespältigkeit, seine Misere, die ganze Tragik seines Lebens bleiben unbegreiflich, wenn man keine Schuld annimmt.

Daß der Mensch unglücklich ist, darin besteht für Augustinus kein Zweifel. Überall finden wir bei ihm diese besondere Einstellung gegenüber allem Menschlichem, die das menschlich-irdische Leben in seiner Unvollkommenheit, in seiner Negativität erschauen läßt. Um dieses Erlebnis zu verstehen, müssen wir immer von dem Menschen ausgehen, wie er sein möchte, wie er sein will, wie er sich als Objekt seiner Sehnsucht darstellt. Wie ersehnst du dich und wie bist du tatsächlich? Das ist die Frage. Der augustinische Mensch kann sich nicht so hinnehmen, wie er ist. Er lehnt sich gegen sich selbst auf. Die anthropologischen Bedingtheiten werden selbst zum Grundproblem. Der Mensch leidet am Menschen. Er kann sich nicht zu sich selbst bekennen; er schämt sich seiner, er schämt sich seiner Misere.

Sünde bedeutet Misere. Wer sündigt, sündigt gegen das Leben, gibt dem Minder vor dem Mehr den Vorzug, mindert sich selbst. Sünde be-

Digitized by Google

deutet: Weg nach unten, wie Gnade der Weg nach oben ist. Sünde bedeutet Sterben. Elend, Nichtsein: alles dies liegt auf der gleichen Ebene. Der sündige Mensch ist krank; er krankt an einem Leiden, das zum Tode führt. Seine Lebenskraft ist gemindert; er ist elend. Es handelt sich nicht um eine Reihe sündiger Akte mit nachfolgender Strafe: der Mensch ist sündig; der Mensch ist krank.

Dieses Totalerlebnis menschlichen Elends tritt in der *Concupiscentia* in Erscheinung. Die *Concupiscentia* zieht den Menschen herab; er sinkt immer tiefer. Durch eigene Kraft kann er sich nicht wieder erheben; denn seine Lebenskraft selbst ist geschwächt. Sich selbst überlassen, kann er nur immer schwächer und schwächer werden. Er ist dem Tode verfallen.

So bedarf er des Heilands. Der perverse Mensch, der sich selbst heilen wollte, wäre ein Widerspruch. Der Sitz der Krankheit ist in Regionen psychophysischen Lebens, die sich unseren willentlichen Einwirkungen entziehen. Das Triebleben des Menschen ist pervertiert; die Krankheit hat sein Willensvermögen erfaßt. Seine psychophysische Konstitution ist verfälscht. Alles in ihm ist pervers. So hülfe es auch nichts, wollte man einem solchen Kranken einfach sagen: wolle gesunden. Wollte er genesen, so wäre er nicht mehr der Kranke. Der Genesungswille in ihm ist schon Gesundung und nicht etwas, was gewissermaßen als ein außerhalb der allgemeinen Erkrankung beharrendes Vermögen aufgefaßt werden könnte. Der Genesungswille ist schon genesender Wille, ist schon Heilswirkung. Das Genesungserlebnis läßt sich nicht von dem kranken Menschen ableiten. Dieser erfährt Genesung. Seine Kräfte nehmen zu; er wird stärker; Genesung aber hat er empfangen; Genesung wurde in ihm gewirkt. Genesung ist Gnade, ist etwas Übernatürliches in dem, wenn man so sagen darf, natürlich kranken Menschen.

Wie aber seine Krankheit sich als einheitliches Sündenelend darstellte, den ganzen Menschen umfaßte, so kann die Heilung, die Erlösung sich wieder nur als Totalerlebnis darstellen. Nur durch restlose Heilung des ganzen Menschen kann der Mensch gesunden. Er litt an einer konstitutionellen Krankheit. Die Heilung muß sich auf seine ganze psychophysische Konstitution, Seele wie Leib, erstrecken. Der Körper stellt sich hienieden als Lebenswiderstand dar. Er ist nie ganz zu beherrschen, nie ganz zu beseelen. Er ist das Dunkle, das Beschwerende. Das eben ist die Folge der Sünde, der sündige Zustand selbst. Es handelt sich darum, den Zwiespalt aufzuheben, zu beherrschter Einheit zu gelangen. Das erst bedeutet volle Gesundung; sie ist auf Erden nie zu erreichen. In dem Gnadenerlebnis aber wirkt Gott den Willen. Jetzt kann der Mensch wollen. Sein Wille wird ihm zur Hoffnung. Gnade wirkt Sehnsucht. Mehr kann der Mensch auf Erden nicht erreichen als wollen und kämpfen, wollen und warten: Wollen des Unerreichbaren, Hoffnung auf das, was hier nicht Wirklichkeit werden kann.

Digitized by Google

Die sündige Seele sinkt herab. (De Vera Relig. 20, 38. De Civ. XII, 7. De Trin. XIV, 14, 1.) Ihr Sein ist gemindert. Sie nähert sich dem Nichts, dem Tode. (Contra sec. Jul. Resp. VI, 22. De Nat. et Grat. XXIII, 25.) Sie sinkt immer tiefer und tiefer, häuft Sünde auf Sünde. (En. in Ps. CXXXIX.)

In dieser Auffassung des Verfallenseins der Sünde, des Verstricktseins liegt eines der mächtigsten Motive der anthropologischen Auffassung Augustins. Der ganze Mensch ist unrettbar der Sünde verfallen. Das ganze menschliche Leben in der Mannigfaltigkeit seiner Äußerungen wird unter diesem Gesichtspunkt zur Darstellung gebracht. In diesem Sünder spiegelt sich das menschliche Schicksal.

Der Mensch ist der Kranke. *Nasci hic in corpore mortali, incipere aegrotare est.* (En. in Ps. CII, 6.) Der Mensch krankt an der Concupiscentia, an der *Libido*, an der *Delectatio carnalis*. Er kann die bösen Begierden in sich nicht unterdrücken. Vgl. die charakteristische Stelle in Sermo CXXVIII, 9: *Vult homo non esse concupiscentias, nec facit quod vult. Quare? Quia volumus ut nullae sint concupiscentiae, sed non possumus. Velimus, nolimus, habemus illas: velimus, nolimus, titillant, blandiuntur, stimulant, infestant, surgere volunt. Premuntur nondum exstinguuntur.*

Der Mensch konnte durch eigenes Verschulden sich krank machen; er kann sich nicht von sich aus heilen. *Profecto nisi Deus adsit, nemo est idoneus certare cum vitiis.* Contra sec. Jul. Resp. VI, 15. Und zwar muß der ganze Mensch geheilt werden, Seele wie Körper. *Totum sanum sit volo, quia totus sum ego. Nolo ut a me caro mea, tanquam extranea, in aeternum separetur; sed ut mecum tota sanetur.* Serm. XXX, 3. Hier auf Erden beschwert der degenerierte Körper die Seele (vgl. De Civ. XIV, 3, 2); sie kann ihn niemals ganz beleben: ... *non vivicat usque ad auferendam corruptionem.* (Ep. CCV ad Consent. II, 11.) Der Körper kann hier niemals ganz gesunden. (Vgl. En. in Ps. XXXVII, 5.) Aber das bedeutet nicht, daß wir den Körper los sein wollen. *Et quod nonnulli dicunt, malle se omnino esse sine corpore, omnino falluntur: non enim corpus suum sed corruptiones eius et pondus oderunt.* (De Doctr. Christ. I, 22, 24. Vgl. De Civ. XIII, 17 usw.)

So ist auch unsere Hoffnung darauf gerichtet, daß einst der ganze Mensch gesunden wird. (Vgl. De Nupt. I, 31, 35.) Dann erst, wenn wir unsterblich sind, werden wir ganz gesunden an Leib und Seele. *Sola est enim vera sanitas, quae est immortalitas.* (En. in Ps. XXXVII.) *Ne te sanum putes. Sanitas immortalitas erit. Nam haec longa aegritudo est.* (Serm. LXXVII, 4.) Dann erst wird der Mensch ganz aufleben. ... *Non erit vita mortalis sed plane certeque vitalis.* (De Civ. XIX, 17.)

DAS REICH DES MENSCHEN.

So bedeutet Mensch sein hiernieden krank sein. Der Mensch ist das kranke Geschöpf innerhalb der Schöpfung. Er allein bedarf des Arztes; er allein kann geheilt werden. Er stellt nichts „Normales" dar, nichts, was in sich Dauer haben könnte. Der augustinische Mensch kann nur mehr oder minder sein als das, was er ist; er kann niemals das sein, was er ist. Sein „Sein" als „natürliches" Wesen hat er verloren. Es dient ihm nur als Maß, als Ausgangspunkt, als das, was er nicht mehr ist. Zwischen dem Nichtsein und dem vollen ganzen Sein spielt sich sein Leben ab, zwischen Tod und Unsterblichkeit. Er ist der Sterbende, wie er der Lebende ist. Er stirbt und lebt jeder Zeit.

Der Mensch ist aus der Seinsordnung herausgelöst. Er kann nicht einfach Mensch sein. Er hat seine natürliche, menschliche Bestimmung verfehlt. Wollte er wieder einfach Mensch sein, natürlicher Mensch sein, er könnte es nicht. Der Mensch hat sich selbst aufgehoben. Er läßt sich

Digitized by Google

nicht als Naturwesen definieren. Er läßt sich nicht so wie er ist, aus seiner Natur heraus bestimmen. Man kann in diesem Sinne keine Wesensbestimmung des Menschen geben. Wohl läßt sich sagen, der Mensch bestehe aus Seele und Körper. Man kann weiter die Vernunft als das unterscheidende Merkmal des Menschen ansehen. Das alles aber würde zu einer Wesensbestimmung des Menschen führen, die zur Charakterisierung des augustinischen Menschen ganz unzureichend wäre. Der Mensch in diesem Sinne ist überhaupt nichts schlechthin zu Definierendes, etwas generell-abstrakt zu Fassendes. Das wäre er etwa, wenn er nicht gesündigt hätte: Adam im Paradiese, bestimmt durch seine psychophysische Wesenheit, und generell zu bestimmen nach seiner Stelle im Weltganzen. Nun aber hat sich der Mensch durch die Sünde aus dem Ganzen herausgelöst. Damit hört er auf ein Naturwesen zu sein; er wird Mensch in einem geschichtlich-einmaligen Sinne. Er wird dieser Mensch da, der nicht durch eine generell zu definierende psychophysische Konstitution für uns von Interesse ist, sondern durch seine Erlebnisse, seine Erfahrungen, seine Geschichte: nicht nur als bestimmt charakterisierte Wesenseinheit, sondern als individuell-typischer Erlebniszusammenhang.

Dem ursprünglich naturgesetzlichen Schema des Menschen steht nun die ganze in sich differenzierte Menschenwelt gegenüber. Diese ganze Mannigfaltigkeit des menschlichen Lebens entspringt der „Anomalie" des Menschen. Das Leben in seinem Hin und Her, in seiner Unruhe, in seinem Suchen und Hasten, in seinem Wechsel, in der Zeitlichkeit und Vergänglichkeit aller Erlebnisse, erhält nun — mit negativen Vorzeichen versehen — eine neue Bedeutung. Das alles spielt sich auf dem Hintergrunde von etwas Ständigem und Kosmischem ab. Doch aus diesem Naturganzen löst sich das menschliche Leben. Wir können es daraus nicht ableiten. Wir können daraus wohl die Struktur des Menschen erkennen, nicht aber sein Leben, nicht das, was aus ihm geworden ist. Wir können nicht den Menschen, den Menschen dieses Schicksals, einfach aus der Natur des Menschen deuten. Wir können nur sagen, daß er als Mensch, als Kreatur veränderlich war, von dem Prinzip der Veränderlichkeit selbst ausgehen: Veränderlichkeit, nicht Veränderung. Er selbst ist es, der sich verändert hat. Er wurde zu etwas, was er nicht ist.

Gegenüber dem naturhaften Kosmos grenzt sich so ein selbständiges Reich ab, das Reich des Menschen. Zugleich wächst nun die Bedeutung des Menschen ins Unermeßliche. Der Mensch hat sich selbst zu dem gemacht, was er ist. Gewiß, was er so geschaffen hat, ist immer nur etwas Negatives: die Sünde. Er hat nur ein negatives Schöpfungsvermögen. Er hat sich krank gemacht; er trägt die Verantwortung für all das Elend dieser Welt. Sein Wert ist gemindert. Er ist weniger, als er war. Aber zugleich ist er die große tragische Figur dieser Welt. Er allein ist tragisch, er der Sünder. Aus dem naturhaften Ganzen sondert er sich ab; gerade durch seine Unvollkommenheit, gerade durch seine Sünde. Er ist der

Digitized by Google

Kranke. Aber ist er darum weniger als jene, die gesund sind, die nicht gesündigt haben, die Tiere z. B.? Nein, er bleibt ein Mensch, ein kranker Mensch, doch Mensch. Aber das ist nicht das Entscheidende. Das Entscheidende ist dies, daß er das Subjekt der Heilsgeschichte ist. In dem großen Weltepos hat er eine zentrale Bedeutung. Er ist der Held dieses Epos. Er ist groß, er ist bedeutsam durch seine Schuld. Diese Bedeutung deckt sich nicht mit seiner Wertstellung im kosmischen Ganzen. Hier steht er gar nicht an höchster Stelle, sondern nimmt eine Mittelstellung ein zwischen Tier und Engel. Das, was ihm diese Bedeutung verleiht, ist sein Geschick, wie es seinem eigenen Willen entsprang.

Dieser Wille gibt dem Menschen eine ganz einzigartige Bedeutung innerhalb des Weltganzen. Er ist das, was den Menschen zu einer Art Gegenspieler gegen Gott macht, das, was schließlich Gott und den Menschen in ein ganz besonderes, unvergleichbares Verhältnis zueinander setzt und notwendigerweise den ganzen in sich gegliederten und geordneten Zusammenhang des Naturhaften in den Hintergrund rückt, um an Stelle dessen dieses besondere Verhältnis der Menschenseele zu Gott (nicht einfach des Naturwesens: Mensch zu seinem Schöpfer) zu begründen, ja das was diese besondere Gottesvorstellung überhaupt erst ermöglicht: den Gott des Menschen. Mensch und Gott stehen zueinander in einem Willensverhältnis: Menschenwille gegen Gottes Wille. Dann: Sichbeherrschenlassen durch Gottes Willen. Gottes Wille wirkt in dem Menschen, wirkt in dem Allerpersönlichsten des Menschen. Er will, auf daß ich wolle; er läßt mich wollen, er will mich wollen; er belebt mein persönliches Leben. Er macht mich frei, auf daß *ich* wollen könne. Gottes Macht wirkt in mir, auf daß ich meiner mächtig werde. Er herrsche in mir, damit ich herrsche: von Gott erfüllter Wille.

In dieser ganz persönlich-willentlichen Beziehung des Menschen zu Gott liegt die neue Selbstbejahung des Menschen: er hat *seinen* Gott gefunden. Der persönliche Gott und die Persönlichkeit des Menschen stehen in einem unauflösbaren Zusammenhang miteinander. Das bezieht sich auf den Menschen überhaupt, wie auf jeden einzelnen im besonderen. Die ganze Weltgeschichte läßt sich als die Biographie *eines* Menschen fassen: Confessiones des Menschengeschlechts oder besser noch des Individuums „Mensch". Zugleich aber muß jeder einzelne das, was er von des Menschen Schicksal weiß, umdeuten in die persönliche Ichform, immer wieder die eigene Lebenserfahrung, das eigene Leben einsetzen. Er darf sich nicht selbst vergessen, nicht die Frage losgelöst von sich selbst stellen. Sie muß ihn im tiefsten Grunde angehen. Er muß wollen, für sich wollen. Das allgemein typisch Menschliche und das individuell Einzelne sind bei Augustinus in einer ganz einzigartigen Weise aufeinander bezogen, in eins gesetzt. Der Mensch findet in sich selbst, in persönlichster Form das Menschenschicksal wieder. Er krankt daran, daß er Mensch ist. Er will den Menschen in sich erlösen.

Digitized by Google

Gott hat die Welt so angeordnet, daß jedes Wesen darin seine bestimmte Stelle hat. Die Welt stellt sich als Stufen- und Gradanordnung dar. Bestimmend für diesen Aufbau ist der Wertgesichtspunkt (vgl. De Gen. contra Man. II, 29, 43), wobei sich Wertstufe und Vitalitätsgrad der einzelnen Wesen entsprechen. Je mehr Wert, desto mehr Leben, desto mehr Sein. In dieser durchgeführten Gradanordnung besteht die Schönheit der Welt. (Vgl. De Quant. Anim. 36, 80.)

In diesem Weltganzen hat nun der Mensch seine bestimmte Stelle. Er aber sinkt herab. Er wird weniger als er ursprünglich war. (Vgl. De Civ. XIV, 13.)

Das Böse ist lasterhafte Perversität, wie sie dem Willen des Menschen entspringt. (Vgl. De Pec. mer. II, 4, 4.) *Ergo improba voluntas, malorum omnium causa est.* (De Lib. Arb. III, 17, 48.)

Über den Willen des Menschen können wir dabei nicht hinausgehen. (Vgl. Contra sec. Jul. Resp. V, 41.) Der Wille stellt sich als etwas Spontanes dar. (Vgl. De Lib. Arb. III, 17, 49.) Damit ist die Selbstverantwortlichkeit für alles Böse, das im Menschen ist, für alles Übel, das er erleidet, begründet. *Etenim unde homini malum, nisi ab homine?*" (Serm. CCXCVII, 6.) Gott machte den Menschen; der Mensch machte sich zum Sünder. Es gibt im Menschen das Werk Gottes; es gibt in ihm das Werk des Menschen. (Vgl. In Joan. Ev. Tract. XII, 13.) Das eine ist das Gute, das andere ist das Böse.

Aber indem nun der Mensch dieses tat, etwas wider Gott, etwas, was nicht eingeht in die Naturordnung, nicht von Gott stammt, erhält er diese selbständige, nur religiös verständliche Bedeutung. Der Mensch hat sein eigenes Schicksal. Er kann sich nur aus sich selbst deuten; er muß in sich selbst den Grund seines Schicksals suchen, in seinem eigenen Willen: Ich habe dies alles gewollt, mein Leid, meine Misere. Ich darf die Ursache von alledem nirgends anders suchen als in mir selbst. Der Mensch ist das wollende Wesen, das für sein eigenes Schicksal die Verantwortung trägt. (Vgl. Contra Faust. XXI, 28.) Der Mensch will, Gott will. Wille und Gegenwille. Der Eigenwille des Menschen und Gottes Wille. Zwei Willensmächte; denn auch der Mensch ist eine Willensmacht, eine zerstörende Macht. Von dem Menschen wird Unterwerfung des Willens gefordert: freiwillige Dienstbarkeit. (Vgl. De Agone Christ. 7, 7 und 10, 11.) Der Mensch wird von seinem Herzen, von seinem Willen beherrscht. Gott will im Willen des Menschen sein; im Menschen herrschen. (En. in Ps. XCVIII.)

Irgendwie grenzt sich so gegenüber der nach dem Prinzip einer stabilen Naturordnung gefaßten Welt der Wesenheiten ein selbständiges Reich ab, ein Reich der Spannungen, des Kampfes, das Reich des Menschen. (Vgl. dazu Contra sec. Jul. Resp. VI, 5, 4.) Gott herrscht über „Naturen", und Gott herrscht über willentliche Wesen. (Vgl. De Gen. VIII, 23, 44 u. cap. 24.) Die Naturen haben keine Geschichte; die Naturen haben keine Erlebnisse. Sie sind Lebenseinheiten, die ihr Leben leben, je nach dem ihnen bestimmten Lebensgrad; sie verbleiben in ihrer relativen Vollkommenheit innerhalb des Weltalls. Die Menschheit aber hat Geschichte; der Mensch hat Erlebnisse.

Nun ist Leben überhaupt das Grundmotiv der ganzen augustinischen Weltanschauung: Leben und leben wollen, Lebensminderung und Lebenserhöhung, leben und sterben, restlose Lebensvollendung, Gott als Quelle des Lebens: alles wird auf den überall wirkenden ursprünglichen und unverlierbaren Lebensdrang zurückgeführt, alles nach dem Lebenswert bemessen. Aber in der Menschenwelt erhält nun dieser Lebensbegriff einen neuen Charakter; er ist nicht mehr bloß biologisch zu fassen; er ist geschichtlich; er umfaßt den ganzen Lebensablauf, schließt in sich alle Geschehnisse, alles, was der Mensch leidet und wonach er sich sehnt: ein inhaltlich erfülltes Leben, ein menschliches Leben mit allen seinen Inhalten: alles bezogen auf das Schicksal des sündigen Menschen, alles aufgefaßt als ein Abwenden von Gott oder ein Zuwenden der Seele zu ihrem Schöpfer. In dieser Welt des Ereignisses, des Erlebnisses ist Gott ständig gegenwärtig; er wirkt in ihr, er bildet und schafft unablässig.

Digitized by Google

So entsteht die große Symphonie dieser Welt, die menschlich-geschichtliche Welt in ihrem Ablauf. (Vgl. Ep. ad Marcel. CXXXVIII, 1, 5. Vgl. auch contra Sec. Man. I, 15.) Und ebenso wirkt Gott ständig in jedem Erlebnis, in jedem Geschehen des menschlichen Lebens. Er ist immer mit dabei, hält ständig Zwiesprache mit dem Menschen, ruft ihn zu sich, ringt mit dem menschlichen Willen, bemächtigt sich des Menschen, wirkt mit dem Menschen, wirkt in dem Menschen; es ist der Gott dieses Menschen, der Gott, zu dem der Mensch sagt: mein Gott. (Vgl. Conf. VII, 1, 11; X, 28 u. a. De div. Quaest. ad Simpl. Q. 2, 10 u. 12. Retract. I, 10, 2. De Corr. XIV, 43.)

MENSCH UND WELT.

So sind wir durch unseren Willen mit Gott verbunden. Das Verhältnis des Menschen zu Gott ist ein Willensverhältnis. Gott wirkt in uns nicht durch einmalige Kraftübertragung, sondern ständig; er wirkt in uns als Menschen in diesem menschlichen Leben. Es ist ein Verhältnis, das sich gar nicht als etwas Kosmisch-Generelles fassen läßt. Es wirkt sich aus im Alltagsleben, in dem, was nur den Einzelnen anzugehen scheint. Das ganze menschliche Leben ist mit Gott verbunden, nicht das Leben schlechthin, sondern eben das Leben dieses Menschen. Gott wirkt sich selbst im Menschen, in dem persönlich gefaßten Menschen. In diesem Sinne ist der Mensch bei Augustinus selbst eine religiöse Vorstellung, ebenso wie Gott. Der Mensch hat seinen Gott und Gott hat seinen Menschen. Kein Mensch schlechthin, kein Gott schlechthin, die erst dann in Beziehung zueinander gebracht werden müßten. Es handelt sich von vornherein um korrelative Vorstellungen: nicht Gott an sich, sondern der Menschengott; nicht Mensch an sich, sondern der Mensch, der sich an Gott versündigt hat, der von Gott Erlösung heischt.

In seinem Verhältnis zu Gott wird der Mensch zu etwas Letztem, sein persönliches Leben zu etwas schlechthin Bedeutsamen. Nicht mehr der Kosmos, sondern der Mensch ist das große Problem. Die griechisch-römische Lebensphilosophie hatte diese Bedeutungsverschiebung von den kosmischen auf die menschlichen Probleme vorbereitet. Die menschliche Persönlichkeit war in ihr zur Geltung gelangt; die Lebenserfahrung wurde als solche bedeutsam. Indessen bezeichnet diese Bedeutungsverschiebung nicht etwas Grundsätzliches in dem Sinne, daß nun das menschliche Leben tatsächlich eine als solche zu rechtfertigende Bedeutung erhielte, daß es zu etwas an sich Bedeutsamem würde, sondern dies alles besagte im Grunde nur, daß der Mensch eben von sich aus die Probleme stellt, daß es für ihn nicht vor allem darauf ankommt zu wissen, was die Welt ist, sondern sich auf sich selbst zu besinnen und sein Leben zu gestalten. Der Mensch statuiert gewissermaßen ein persönliches Recht, das Recht, das ihm als Persönlichkeit zukommt, an sich selbst festzuhalten, sich in den Besitz dessen zu setzen, was ihm eigen ist, und andere Erwägungen dem unterzuordnen. So betrachtet er die Welt von sich selbst aus, von seiner persönlichen Einstellung aus, erfaßt sie in ihren Lebensbezügen, ohne daß dabei doch die grundsätzliche Wertrelation zwischen Mensch und Welt irgendwie

Digitized by Google

berührt würde. Der Kosmos bleibt etwas Letztes, ganz Unvergleichliches dem einzelnen Menschen gegenüber. Ja, gerade das durch diese Wertrelation bestimmte Weltbewußtsein wird ihm zu einem Grundmotiv seiner Lebenshaltung. Seine subjektive Rechtseinstellung ändert grundsätzlich nichts an dem Verhältnis des Individuums und der Welt. Der Mensch bleibt ein Einzelwesen in dem Weltganzen, während er von sich aus als Persönlichkeit eine Rechtssphäre, einen Eigenbereich abgrenzt, in dem er frei schaltet und waltet, und von dem aus er dann weiter als autonome Persönlichkeit Stellung nimmt zu dem Weltganzen.

Bei Augustinus ist der Mensch aus dem Kosmos, wie er der antiken Weltanschauung zugrunde lag, herausgelöst. Der Mensch überwindet die Welt. Die Heilsfrage des Menschen kann von der Welt aus nicht beantwortet werden; es gibt für diese Frage kein Analogon in dem naturhaften Weltganzen. Die Seele steht in einem unmittelbaren Lebensverhältnis zu Gott; die Welt ist dabei ausgeschaltet. Sie ist das Vorübergehende, das was einst war und nicht mehr sein wird. Der begnadete Mensch aber ist zur Ewigkeit bestimmt. Für ihn, nicht für die Welt, hat Gott seinen Sohn geopfert. Es kommt Gott auf den Menschen an, auf den persönlich gedachten Menschen.

Die Beziehungen zwischen Augustins anthropologischer Fragestellung und den Problemen der griechisch-römischen Lebensphilosophie dürfen nicht verkannt werden. Augustins Einstellung läßt sich nur so richtig verstehen. In vielem ist er ebenso ein Vollender wie ein Zerstörer der Antike.

Die griechisch-römische Lebensphilosophie hatte versucht, das Ziel des Menschen zu bestimmen. Daß mit der Erreichung dieses Zieles unmittelbar Glück verbunden ist, ist für den antiken Menschen selbstverständlich. Die Erreichung des Zieles bedeutet Gesundheit, und Gesundheit ist Glück. Dabei ist das Glück hier nicht als Reaktion auf etwas anderes, sondern als unmittelbarer Ausdruck einer seelisch-leiblichen Beschaffenheit zu fassen, als etwas Definitives und Absolutes: Gesundheit ist etwas Endgültig-Positives.

Was Augustinus sucht, ist ebenfalls Glück, Gesundheit, ein psychophysischer Idealzustand, in dem der Geist widerstandslos über den Körper herrscht. Die Philosophen aber, so meint er, kannten das wahre Glück nicht. Glück ist Seligkeit; Glück ist Unsterblichkeit. Damit aber ist der Wille zur Genesung, wie er in der griechisch-römischen Lebensphilosophie zum Ausdruck gelangte, nicht aufgehoben, sondern erfährt eine letzte Steigerung. Der Mensch kann, der Mensch muß mehr wollen, als dieses Leben ihm bieten kann. Die menschliche Gegebenheit als Umkreis begrenzter und zu bestimmender Möglichkeiten ist aufgehoben. Erkenne dich selbst bedeutet in diesem Sinne nicht mehr: erkenne dich in deiner Bedingtheit, sondern wisse, wonach du dich sehnst; wisse, was du willst, was du wollen mußt. Die willentliche Einstellung wird so zu etwas absolut Entscheidendem, ohne Rücksicht auf die Schranken menschlichen Lebens. Für die römischen Lebensphilosophen handelte es sich darum, mit dem Leben fertig zu werden, für Augustinus: das Leben zu überwinden. Beiden aber kommt es auf den Willen an, auf Zielstrebigkeit, und in diesem Sinne läßt sich bei Augustinus eine letzte Steigerung und zugleich Umbildung der römischen Willenspersönlichkeit finden: der Mensch, dessen Wille auf das Transzendente gerichtet ist, der keine Grenzen des Lebens mehr anerkennt und zugleich sich demütig Gottes Willen unterwirft, nur von Gottes Hilfe Heilung erwartet.

Digitized by Google

Der Mensch bei Augustinus bleibt Persönlichkeit; er gibt sich nicht selbst auf. Er ist stets dieser konkrete Mensch, der Mensch dieser Lebenserfahrung. Als solcher fühlt er sich als Mensch, bewahrt er sein Menschentum. Er bleibt Mensch auch im Jenseits; ja erst dort ist er ganz Mensch. Er strebt nicht nach einer rein geistig-seelischen Existenz: er will gesunden, nicht um ein Wesen anderer Art zu sein, sondern um sich selbst als Mensch zur Vollendung zu bringen. Der unsterbliche Mensch ist der konkrete Mensch und stellt nicht etwas von dem Menschen als solchem Ablösbares und in allgemeiner Form Erschaubares dar. Er bleibt Kreatur, diese besondere Kreatur mit der ihr eigentümlichen psychophysischen Konstitution. Der Menschentypus wird verewigt. Es ist menschliche Unsterblichkeit.

Gegenüber allen neuplatonischen Tendenzen bedeutet der Augustinismus eine Rückführung des Menschen zu sich selbst. Die kosmisch gefaßte Seele wird wieder zum Menschen. Der Mensch bekennt sich zu seinem Menschentum. Ohne seine Menschennatur aufzugeben, ohne irgendwie zu einer kosmischen, lebensfremden Entität zu werden, findet er in dem Ewigen sein Willensziel. Er wird zu etwas Ewigem. Für den Neuplatonismus gab es das Transzendente ohne den Menschen. In dem römischen Gedankenkreis war die Vorstellung des Menschen vorherrschend, aber ohne das Transzendente. Augustinus vereinigt in einzigartiger Weise Schauen und willentliche Energie. In seinen anthropologischen Anschauungen verbindet sich das neuplatonische Seelenmoment mit dem römischen Willensmoment, die neuplatonische Sehnsucht nach dem Transzendenten mit römischem Lebenspositivismus. In den römischen Persönlichkeitsbegriff strömt die Seele ein. Es ist beseelter Wille, seelische Energie, auf die Seele gerichteter Wille, Kampf für die Seele. Wir wollen uns selbst, und weil wir uns wollen, ist es unsere Seele und nicht die Seele überhaupt, um die es sich handelt: eine persönliche Seele und nicht eine Emanation der Weltseele. Ich liebe Gott. In der Liebe zu Gott ist kein Auslöschen der Persönlichkeit, kein Aufgehen in Gott. Auch im Jenseits bleibe ich ein anderer. Ich bewahre meine kreatürliche Andersartigkeit. Ich liebe Gott; ich bin nicht Gott. Dieser Mensch wird sich nun selbst zu etwas schlechthin Bedeutsamem. Seine menschliche Problemstellung wird ihm zu etwas Letztem, nicht nur weil seine Lebensgestaltung für ihn wichtiger ist als jede reine Erkenntnis, sondern weil seine Probleme, wie sie sich ihm stellen, ohne ein Letztes, nur religiös Faßbares, überhaupt nicht verständlich wären.

DER RELIGIÖSE MENSCH.

Die ganze Weltproblematik konzentriert sich bei Augustinus in dem Menschen. Der Mensch ist das problematische Wesen in dem unproblematischen naturhaften Weltganzen. Ein Baum, ein Tier ist sich nicht selbst Problem. Der Mensch allein ist sich Problem. Keine Erkenntnis der

Digitized by Google

Natur, der allgemeinen Natur oder seiner Natur im besonderen, ja gar keine Erkenntnis überhaupt, kann ihm die Lösung bringen. Würde er auch den Mechanismus seiner Leidenschaften ganz durchschauen, genau das Kräfteverhältnis der einzelnen Leidenschaften zueinander und zu der Vernunft bestimmen können, es wäre doch dadurch nicht verständlich, daß es so ist, wie es ist, daß es so sein muß. Denn warum muß es so sein, daß in uns eines gegen das andere kämpft, warum muß es so sein, daß wir in uns selbst uneins sind? Warum leiden wir? Hier kann kein einfaches: es ist so uns genügen, keine Verallgemeinerung, keine Deutung aus einem kosmischen Geschehen. Hier ist menschliches Leid; hier ist menschliche Misere, und Augustinus lehnt alle kosmische Transposition menschlicher Misere, alle Entmenschlichung menschlichen Leides ab. Leid ist: dein Leid; Sünde ist: deine Sünde. Warum leiden wir alle? Warum leide ich? Ich bin der Sünder; der Mensch, der in uns allen ist, ist der Sünder.

Der Mensch ist ein Problem, das seine vollständige Lösung erst im Transzendenten findet. Der irdische Mensch läßt sich immer nur in Funktion zu dem himmlischen Menschen verstehen, wie umgekehrt der himmlische Mensch den irdischen Menschen voraussetzt. Beides bedingt sich gegenseitig. Eins fordert das andere. Es ist die Sehnsucht des irdischen Menschen, die von dem irdischen Elend selbst genährte Sehnsucht, die im himmlischen Menschen ihre Erfüllung findet, die Positivität, die aus der Negativität des Irdischen erwächst. Der Mensch findet sich im Jenseits wieder, nur erlöst von allem Negativen. Er hat die Lösung gefunden für seine besonderen Probleme, die anthropologisch umgrenzt sind, nur vom Menschen aus verstanden und erlebt werden können. So läßt sich das irdische Sosein nur immer in Hinsicht auf das zu erstrebende jenseitige Ziel verstehen, setzt eine prospektive Einstellung gegenüber dem jenseitigen Leben voraus, wie andrerseits dieses Ziel selbst immer nur irgendwie retrospektiv verstanden werden kann. Seligkeit läßt sich nicht von Erlösung trennen, Unsterblichkeit nicht von Tod, Ewigkeit nicht von Zeit. Frage und Antwort fordern sich gegenseitig. Der ich war und der ich sein werde: aus beiden erst läßt sich der Mensch deuten, der ich bin.

So ist der Mensch der Strebende, der Werdende. Sein Leben ist ein Werden mit einem antizipierten Ziel, ein von Gott gewirkter Aufstieg zur Seligkeit. Aber immer nur kann es sich um ein sehnendes Vorgefühl höchster Seligkeit handeln, nicht um die Seligkeit selbst. Das irdische Leben ist Kampf, ist Unruhe, ist ein Vorwärtsdrängen und Zurückfallen, ist Streben nach oben und Hinabgezogenwerden nach unten, ist stets gehemmter Lebenswille. In dieser unaufhebbaren Begrenzung des diesseitigen Lebens liegt zugleich das, was ihm seine selbständige Bedeutung verleiht. Der Mensch bleibt auf Erden und kann nur auf den Himmel hoffen. Keine Vermengung von Diesseits und Jenseits. Der irdische Mensch,

Digitized by Google

so wie er ist, wird gerade durch seine Negativität zu etwas in sich selbst Charakterisiertem, zu etwas als solchem zu Bejahendem, das durch keine spiritualistisch-kosmische Spekulation aufgelöst werden kann. Er ist der Sünder, und die Sünde trennt ihn von Gott, hält ihn auf Erden fest. So muß er ständig mit sich selbst kämpfen, sich selbst überwinden. Die willentliche Anspannung ist das für das diesseitige Leben Charakteristische. Seine ganze Sehnsucht aber ist auf Frieden gerichtet, einen hier auf Erden unerreichbaren Frieden. So bleibt er ständig dieses wollende, sich sehnende, hoffende Wesen. In dem Streben, in dem Suchen, in der Vorahnung und in dem Sicherheben, in Glauben und Hoffnung liegt das Kennzeichnende des irdischen Menschen.

Philosophen und Christen stimmen darin überein, sagt Augustinus, daß sie das Glück suchen. *Appetitio igitur beatae vitae philosophis Christianisque communis est.* (Serm. CL, 3.) Verschieden aber sind ihre Auffassungen vom Glück: *Dic Epicurice, quae res faciat beatum? Respondit: Voluptas corporis. Dic, Stoice? Virtus animi. Dic, Christiane? Donum Dei.* (Ibid. 7, 8.) Die Philosophen haben gemeint, daß der Mensch durch eigene Kraft glücklich werden könnte. Das ist ihr Irrtum. (Vgl. De Trin. XIII, 7, 10.) Das Glück kann nur von Gott kommen. (Vgl. Ep. ad Mac. CLV, 1.)

Gott ist wirkende Macht im Menschen; der Mensch erlebt Gott im Willen. Entscheidend ist bei Augustinus immer das Willensverhältnis, nicht etwa das Seinsverhältnis, das Verhältnis eines getrübten geistigen Seins zu einem rein geistigen Sein, mit möglichen Zwischenstufen. Wir sind nicht unvollkommene Götter in einer fremden Welt, sondern Gottes Geschöpfe. Schöpfer und Geschöpf sind etwas grundsätzlich Andersartiges. Gott will über den Menschen herrschen. Herrschaftsabstufung, Unterordnung, nicht Seinsaufbau ist für Augustinus das Entscheidende.

Diese Betonung des Schöpfungs- und Herrschaftsgedankens führt dazu, daß die Welt sich von vornherein als etwas Begrenztes und Einmaliges darstellt, und zugleich als etwas zu Gestaltendes, gefaßt werden kann. Gerade in der Abgrenzung von allem Göttlich-Unveränderlichen und Ewigen, in ihrem Anderssein, erhält sie ihren besonderen Charakter; gerade in ihrer erst sich vollziehenden Unterwerfung unter den göttlichen Willen wird sie zu einem Tätigkeitsgebiet des Menschen, zu einem Schauplatz geschichtlichen Geschehens. Es ist die Welt des Menschen, die Welt, in der der Mensch kämpft, wirkt und schafft. Es ist kein ihm fremder Kosmos, sondern der Schauplatz seiner Leiden und Kämpfe. Zeitlich-geschichtlich begrenzt, erhält sie Sinn und Bedeutung durch ihren Bezug auf Sünde und Erlösung des Menschen. Die menschliche Persönlichkeit hat ihre bestimmten Umrisse; es ist dieser Mensch mit dieser Geschichte. Ein Einmaliges, Begrenztes, eine Gestalt, die sich scharf absondert von ihrer Umgebung, eine Figur in dem Weltgeschehen nur aus dem Menschen selbst verständlich, wie er sich selbst erlebt. (Über diese Begrenzung der Welt und des Menschen als etwas Zeitlich-Geschichtlichen vgl. De Civ. XII, 10, 12ff. usw. De Pec. mer. I, 22. Retract. I, 8, 2. Contra Faust. Man. XIII, 6. De An. ... III, 6, 8.)

Es ist nun die Bestimmung dieses Menschen in dieser Welt nach dem Überweltlichen zu streben, sich über diese Welt, über sich selbst hinaus zu sehnen, zu seinem Schöpfer, in Liebe sich zu Gott zu erheben. Sein Leben ist Sehnsucht. *Tota vita Christiani boni sanctum desiderium est* (In Ep. Joann. ad Parth. Tract. IV, 6), immer wachsende Sehnsucht. (En. in Ps. XCI, 1.). Nichts Irdisches darf ihm genügen; rastlos muß er weiter streben. *Semper tibi displiceat quod es, si vis pervenire ad id quod nondum es. Nam ubi tibi placuisti, ibi remansisti. Si autem dixeris Sufficit; et peristi: Semper adde. semper ambula, semper profice: noli in via remanere, noli retro redire, noli deviare.* (Serm. CLXIX, 18.)

Digitized by Google

DER NEUE MENSCHENTYPUS.

Die Grundmotive der antiken Anthropologie und Augustinus.

Das Altertum hat bestimmte typische Auffassungsweisen ausgebildet, die für die weitere Entwicklung der philosophischen Anthropologie grundlegend geblieben sind. Jede dieser Auffassungsweisen umgrenzt einen Bereich von Erlebnissen und Darstellungsmöglichkeiten, an denen der Mensch zur Selbstbesinnung gelangt, führt zur Bildung von Gestalten, in denen er sich selbst wiederfindet. Die eigentliche Macht der antiken Anthropologie liegt vor allem in der Ausbildung solcher lebendiger Typen, die in sich zusammenhängende Erlebnismotive, Einstellungs- und Vorstellungsweisen dem Leben gegenüber umschreiben und in dieser Form fortwirken. Nun aber können im antiken Denken die verschiedenen anthropologischen Motive nicht zu einem dauernden Ausgleich kommen. Seele — Natur — Persönlichkeit, die drei Grundformen, von denen aus das menschliche Leben gefaßt wurde, verbinden sich nicht zu einer einheitlichen Anschauung des Menschen. Bei Platon schon streiten wider einander philosophisches Seelenerlebnis einerseits und positive Anschauung und Hinnahme des Menschen als eines psychophysischen Lebewesens anderseits. Einmal ist es die seelische Sehnsucht des Philosophen, die einen Ausdruck sucht, das Leben, wie es vom Philosophen erlebt wird, zum anderen gelangt eine gewissermaßen transvitale Einstellung zum Ausdruck, die von der in keinem Erlebnis unmittelbar gegebenen Bestimmung des Gattungswesens Mensch ausgeht und schließlich zu der Anschauung einer Gesamtheit von Lebewesen und des Naturganzen gelangt. Der Mythos des Timaios kann beides nicht zum Ausgleich bringen, und je weiter der Mensch auf dem hier vorgezeichneten Weg fortschreitet, desto weniger findet er noch in sich das ursprüngliche Erlebnis wieder; je mehr er die Auffassung des Naturganzen ausbildet und sich selbst in kosmischen Zusammenhängen auffaßt, desto weiter entfernt er sich von seiner Seele, wie sie in der Sehnsucht nach Ideenschau sich ihm darstellte.

Geht man dann weiter von der Anschauung des Menschen als Naturwesen aus, so ergeben sich neue Probleme und Schwierigkeiten, sobald sich diese Anschauungsweise mit dem sich ausbildenden Persönlichkeitsbewußtsein verbindet. Auf der einen Seite der unpersönliche Betrachter, der die Gegebenheit: Mensch zu analysieren und in den allgemeinen Naturzusammenhang einzuordnen sucht, auf der anderen Seite: das Subjekt einer stets persönlich gerichteten Lebensaktivität, das der zugrunde liegenden Einstellung nach alles Einzelne, ja schließlich das Naturganze selbst, in bezug auf den besonderen Lebenszusammenhang, inbezug auf sein Leben, betrachtet. Diese Einstellung aber, wie sie dem Erlebnis der Willenspersönlichkeit entspringt und in der Lebensaktivität selbst ihre Rechtfertigung findet, läßt sich nicht wieder von der Anschauung der

Digitized by Google

Natur aus begründen. Der Mensch faßt sich nicht mehr, seiner persönlich-vitalen Einstellung nach, von dem Naturganzen aus; er stellt sich bewußt der Welt gegenüber: er und die Welt. Er wird zu einer selbständigen Persönlichkeit, die in dem Weltbewußtsein eine letzte Festigung ihrer selbst sucht.

Nun aber, in der letzten Phase der Entwicklung der antiken Anthropologie stehen sich Persönlichkeitsbewußtsein und Seelenerlebnis gegenüber. Das Persönlichkeitsbewußtsein hatte sich dem Schicksal und der Welt gegenüber behauptet, sich in seiner Eigenständigkeit bejaht. Jetzt aber findet der Mensch in sich selbst das, was nicht in die Formen seiner Persönlichkeit eingehen kann: seine Seele. Von innen heraus gewissermaßen löst sich das Persönlichkeitsbewußtsein auf, das sich allem Äußeren gegenüber behauptet hatte. Der persönlich gefaßte Mensch wird zur unpersönlich-überpersönlichen Seele. Aber auch in der Seele gibt es für ihn kein Verweilen; die Seele hebt sich selbst auf in der Schau der Idee.

In Augustins Auffassung des Menschen finden sich die verschiedenen Motive der antiken Anthropologie wieder, eingeordnet in den religiösen Zusammenhang, in dem sie eine neue Bedeutung erhalten und sich zu der Einheit eines neuen Menschentypus zusammenschließen. Der Mensch ist Natur. Er hat seine Stelle innerhalb des sinnvollen Wertzusammenhangs, der alle Wesen miteinander verbindet und jedem Wesen seine bestimmte Stelle anweist. Zugleich aber ist er herausgelöst aus dem Naturzusammenhang. Er hat sein eigenes Geschick, das nicht aus der Naturordnung heraus deutbar ist. Der Mensch und alles Menschliche hat eine Eigenbedeutung, die jeder nur in sich selbst erleben kann, und die in dem unmittelbaren Verhältnis, in dem der Mensch, als Mensch und dann wieder jeder Mensch im besonderen, zu Gott steht, zum Ausdruck gelangt. Es liegt hier letzthin eine Rechtfertigung des Persönlichkeitsbewußtseins vor, wie sie aus der Naturanschauung nicht entspringen konnte. Gott gegenüber ist der Mensch Person, wie dem Menschen gegenüber Gott Person ist. Beides bedingt sich gegenseitig. Die menschliche Persönlichkeit steht in einem persönlichen Verhältnis zu dem als Person gefaßten Gotte.

In dieser Beziehung zu dem persönlichen Gotte liegt das Moment, das dem Menschen erlaubt, auch der Anschauung der Seele gegenüber seine menschliche Persönlichkeit zu bewahren. Der Augustinische Mensch kann ebensowenig wie der Mensch Plotins in der Anschauung seiner Seele verweilen. Auch ihn treibt es darüber hinaus. Was er aber findet, wenn er über seine Seele hinausstrebt, ist Gott und in Gott wieder sich selbst, als dieses strebende, leidende, sich nach Erlösung sehnende Wesen. Denn nicht geht er in Gott ein; sondern er bleibt er selbst, er bleibt Mensch, ein Mensch, der sich selbst und in sich selbst den Menschen erlösen will.

Digitized by Google

So gelangt der Mensch dadurch, daß er seinen Gott gefunden hat, gegenüber aller kosmischen Spekulation zu einer letzten Bejahung seines Menschentums. Der Mensch als Mensch, der ganze Mensch ist ins Transzendente gesteigert, nicht etwa bloß seine Seele oder sein Geist. Der Mensch soll erlöst werden, nicht der Denker. Nicht etwa bloß das Denken, das Erkennen, das Schauen, sondern das Leben selbst, wie es sich in den Erlebnissen eines jeden darstellt, soll zur Vollendung gelangen. Für jeden Einzelnen, für jeden im besonderen ist Gott da, für den Menschen, wie er sich selbst erlebt, für das menschliche Ich.

Das religiöse Ich-Bewußtsein.

Der religiöse Mensch weiß sich Gott gegenüber als Ich. Ich und Gott, Ich und Du. Die Welt ist dabei nur ein Es; sie kann in die Ich und Du-Beziehung nicht eingehen. Sie ist nicht ich und sie ist nicht Gott. Sie ist das zu Überwindende, damit es nur noch das Eine gebe: Ich und Gott, Ich und Du; sie ist das unpersönliche Es, das, was mir keine Antwort geben kann, das, was sich nicht lieben läßt, das, dessen Liebe nur Täuschung ist. In der römisch-griechischen Lebensphilosophie setzte sich der Mensch mit der Welt auseinander. Sie aber blieb stumm. Nun aber redet der Mensch zu Gott und Gott zu dem Menschen. In dieser Zwiesprache wird der Mensch zum Ich, bildet sich der neue Mensch. Der antike Mensch fühlte sich wohl der Welt gegenüber als Persönlichkeit. Aber betrachtete er sich dann wieder von der Welt aus, so konnte er sich in seiner Beziehung zur Natur nur als ein „Er" erfassen. Er wurde sich nicht zu einem in sich selbst ruhendem Ich, sondern gewissermaßen nur zum Eigentümer seiner selbst. Seine Eigentumssphäre war in sich abgegrenzt von allem anderen, und diese Begrenzung konstituierte seine Persönlichkeit. Oder anders ausgedrückt: er war nur Ich inbezug zu einem Nicht-Ich, zu einem Unpersönlich-Überpersönlichen, dem gegenüber er sich als Persönlichkeit erlebte und behauptete. Nun wird Ich in der Beziehung zu einem Du erfaßt. In dieser Beziehung erst gelangt der Mensch zu sich selbst, entwickelt er in sich das Ichbewußtsein, wie es für die fernere anthropologische Entwicklung zu einem grundlegenden Motiv wird.

Damit ändert sich auch das Verhältnis des Menschen zu seiner Seele. Nicht nur außerhalb des Menschen war dieses Es, dem gegenüber die antike Persönlichkeit sich zu behaupten strebte, sondern in dem Menschen selbst war dieses Unpersönlich-Überpersönliche: die Seele. So ist es die Aufgabe, auch dieses zu überwinden. Seele muß zu meiner Seele werden; sie muß zu dem Eigensten werden, zu dem, was ich selbst bin.

Der antike Lebensphilosoph konnte seine autonomen Besitzansprüche nicht bis auf seine Seele ausdehnen; sie bleibt für die Antike das Unpersönlich-Überpersönliche. So hatte Plato die Seele gefaßt. Auch da, wo die Fragen, wie im Phädon von Sokrates aus gestellt werden, bleibt diese Grundeinstellung der eigenen Seele gegenüber bestehen. Nicht um den

Digitized by Google

unsterblichen Sokrates handelt es sich, sondern um die unsterbliche Seele. Dabei kann natürlich auch die Frage nach der Unsterblichkeit der individuellen Seele gestellt werden. Aber ihre wahre Bedeutung erhält diese Frage doch erst, wenn der Mensch, der „Ich" sagt, sie von sich aus als diesem persönlichen Ich stellt. Bin Ich unsterblich? Wird dann auch weiterhin noch die Frage der Unsterblichkeit der Seele als solcher gestellt, so ist damit dann stets die Unsterblichkeit „meiner" Seele oder einfacher noch: meine Unsterblichkeit gemeint.

Wie dann weiterhin theoretisch das Verhältnis von Ich und Seele selbst wieder gefaßt wird, ist nicht das Entscheidende. Die Seele ist vom Ich aus gesehen und erlebt; sie ist in einem ganz ursprünglichen Sinne meine Seele oder wird immer mehr dazu. Sie ist Ich-Seele.

Der antike Mensch fand Seele vor. Sie ist die tiefste metaphysische Gegebenheit, zu der er gelangen konnte, der Urgrund alles Mysteriums. In Augustinus aber wird die Seele zu einer religiösen Vorstellung. Sie ist nicht mehr Seele in mir, sondern meine Seele; sie ist nicht dieses Seelische, was kosmisch allgemein gefaßt werden kann, und an dem ich nur teil habe; sie ist die Seele, die etwas mir ganz Eigenes ist. Nicht: ich erlebe Seele, sondern: ich bin Seele.

In dieser Verbindung von Ich und Seele liegt die weit über das religiöse Gebiet selbst hinausgreifende Bedeutung des christlich-religiösen Typus für die Ausbildung der anthropologischen Auffassungsweisen. In immer neuen Formen soll beides zur Einheit gelangen, beides sich gegenseitig durchdringen. Ich soll seelisch werden, der ganze Mensch soll beseelt, soll seelenhaft werden, und die Seele wieder soll in dem Menschen Form und Gestalt gewinnen, diese persönliche Seele werden: die Menschenseele.

Diese Einheit muß aber immer von neuem gesucht werden. Beides strebt auseinander. Das Ichbewußtsein kann nicht die ganze Seele durchdringen. Sie bleibt das Grenzenlose, ist nie ganz meine Seele. Sie ist das Mythisch-Mystische, das, was alles Ichbewußtsein übersteigt. Andrerseits aber strebt wieder das Ichbewußtsein danach, sich in sich selbst zu verfestigen. Der Mensch faßt sich als Subjekt der Lebenstätigkeit auf, als wollendes und denkendes Wesen. Er ist er selbst gegenüber allem Unbekannten: der natürliche Mensch, der Mensch schlechthin.

In dem religiösen Typus selbst sind die beiden Momente: das Moment, das den Menschen zu sich selbst zurückführt, und das andere, das ihn nicht in sich ruhen läßt und ihn ständig über sich selbst hinaustreibt, beide zur Einheit verbunden in der Anschauung des persönlichen Gottes. Neben dem religiösen Menschentypus aber bleiben die anderen Menschentypen bestehen: der mythische und der natürliche Mensch, und die mannigfachen Gegensätze und Verbindungen dieser Typen bestimmen auf lange Zeit hinaus die Entwicklung der philosophischen Anthropologie.

Digitized by Google

So gelangt der Mensch dadurch, daß er seinen Gott gefunden hat, gegenüber aller kosmischen Spekulation zu einer letzten Bejahung seines Menschentums. Der Mensch als Mensch, der ganze Mensch ist ins Transzendente gesteigert, nicht etwa bloß seine Seele oder sein Geist. Der Mensch soll erlöst werden, nicht der Denker. Nicht etwa bloß das Denken, das Erkennen, das Schauen, sondern das Leben selbst, wie es sich in den Erlebnissen eines jeden darstellt, soll zur Vollendung gelangen. Für jeden Einzelnen, für jeden im besonderen ist Gott da, für den Menschen, wie er sich selbst erlebt, für das menschliche Ich.

Das religiöse Ich-Bewußtsein.

Der religiöse Mensch weiß sich Gott gegenüber als Ich. Ich und Gott, Ich und Du. Die Welt ist dabei nur ein Es; sie kann in die Ich und Du-Beziehung nicht eingehen. Sie ist nicht ich und sie ist nicht Gott. Sie ist das zu Überwindende, damit es nur noch das Eine gebe: Ich und Gott, Ich und Du; sie ist das unpersönliche Es, das, was mir keine Antwort geben kann, das was sich nicht lieben läßt, das, dessen Liebe nur Täuschung ist. In der römisch-griechischen Lebensphilosophie setzte sich der Mensch mit der Welt auseinander. Sie aber blieb stumm. Nun aber redet der Mensch zu Gott und Gott zu dem Menschen. In dieser Zwiesprache wird der Mensch zum Ich, bildet sich der neue Mensch. Der antike Mensch fühlte sich wohl der Welt gegenüber als Persönlichkeit. Aber betrachtete er sich dann wieder von der Welt aus, so konnte er sich in seiner Beziehung zur Natur nur als ein „Er" erfassen. Er wurde sich nicht zu einem in sich selbst ruhendem Ich, sondern gewissermaßen nur zum Eigentümer seiner selbst. Seine Eigentumsphäre war in sich abgegrenzt von allem anderen, und diese Begrenzung konstituierte seine Persönlichkeit. Oder anders ausgedrückt: er war nur Ich inbezug zu einem Nicht-Ich, zu einem Unpersönlich-Überpersönlichen, dem gegenüber er sich als Persönlichkeit erlebte und behauptete. Nun wird Ich in der Beziehung zu einem Du erfaßt. In dieser Beziehung erst gelangt der Mensch zu sich selbst, entwickelt er in sich das Ichbewußtsein, wie es für die fernere anthropologische Entwicklung zu einem grundlegenden Motiv wird.

Damit ändert sich auch das Verhältnis des Menschen zu seiner Seele. Nicht nur außerhalb des Menschen war dieses Es, dem gegenüber die antike Persönlichkeit sich zu behaupten strebte, sondern in dem Menschen selbst war dieses Unpersönlich-Überpersönliche: die Seele. So ist es die Aufgabe, auch dieses zu überwinden. Seele muß zu meiner Seele werden; sie muß zu dem Eigensten werden, zu dem, was ich selbst bin.

Der antike Lebensphilosoph konnte seine autonomen Besitzansprüche nicht bis auf seine Seele ausdehnen; sie bleibt für die Antike das Unpersönlich-Überpersönliche. So hatte Plato die Seele gefaßt. Auch da, wo die Fragen, wie im Phädon von Sokrates aus gestellt werden, bleibt diese Grundeinstellung der eigenen Seele gegenüber bestehen. Nicht um den

Digitized by Google

unsterblichen Sokrates handelt es sich, sondern um die unsterbliche Seele. Dabei kann natürlich auch die Frage nach der Unsterblichkeit der individuellen Seele gestellt werden. Aber ihre wahre Bedeutung erhält diese Frage doch erst, wenn der Mensch, der „Ich" sagt, sie von sich aus als diesem persönlichen Ich stellt. Bin Ich unsterblich? Wird dann auch weiterhin noch die Frage der Unsterblichkeit der Seele als solcher gestellt, so ist damit dann stets die Unsterblichkeit „meiner" Seele oder einfacher noch: meine Unsterblichkeit gemeint.

Wie dann weiterhin theoretisch das Verhältnis von Ich und Seele selbst wieder gefaßt wird, ist nicht das Entscheidende. Die Seele ist vom Ich aus gesehen und erlebt; sie ist in einem ganz ursprünglichen Sinne meine Seele oder wird immer mehr dazu. Sie ist Ich-Seele.

Der antike Mensch fand Seele vor. Sie ist die tiefste metaphysische Gegebenheit, zu der er gelangen konnte, der Urgrund alles Mysteriums. In Augustinus aber wird die Seele zu einer religiösen Vorstellung. Sie ist nicht mehr Seele in mir, sondern meine Seele; sie ist nicht dieses Seelische, was kosmisch allgemein gefaßt werden kann, und an dem ich nur teil habe; sie ist die Seele, die etwas mir ganz Eigenes ist. Nicht: ich erlebe Seele, sondern: ich bin Seele.

In dieser Verbindung von Ich und Seele liegt die weit über das religiöse Gebiet selbst hinausgreifende Bedeutung des christlich-religiösen Typus für die Ausbildung der anthropologischen Auffassungsweisen. In immer neuen Formen soll beides zur Einheit gelangen, beides sich gegenseitig durchdringen. Ich soll seelisch werden, der ganze Mensch soll beseelt, soll seelenhaft werden, und die Seele wieder soll in dem Menschen Form und Gestalt gewinnen, diese persönliche Seele werden: die Menschenseele.

Diese Einheit muß aber immer von neuem gesucht werden. Beides strebt auseinander. Das Ichbewußtsein kann nicht die ganze Seele durchdringen. Sie bleibt das Grenzenlose, ist nie ganz meine Seele. Sie ist das Mythisch-Mystische, das, was alles Ichbewußtsein übersteigt. Andrerseits aber strebt wieder das Ichbewußtsein danach, sich in sich selbst zu verfestigen. Der Mensch faßt sich als Subjekt der Lebenstätigkeit auf, als wollendes und denkendes Wesen. Er ist er selbst gegenüber allem Unbekannten: der natürliche Mensch, der Mensch schlechthin.

In dem religiösen Typus selbst sind die beiden Momente: das Moment, das den Menschen zu sich selbst zurückführt, und das andere, das ihn nicht in sich ruhen läßt und ihn ständig über sich selbst hinaustreibt, beide zur Einheit verbunden in der Anschauung des persönlichen Gottes. Neben dem religiösen Menschentypus aber bleiben die anderen Menschentypen bestehen: der mythische und der natürliche Mensch, und die mannigfachen Gegensätze und Verbindungen dieser Typen bestimmen auf lange Zeit hinaus die Entwicklung der philosophischen Anthropologie.

Digitized by Google

VII. DIE GRUNDLAGEN DER MODERNEN ANTHROPOLOGIE.

DAS SELBSTERLEBNIS DES MENSCHEN. PETRARCA.

Petrarca und der neue Mensch.

Wenn man Petrarca als den ersten modernen Menschen bezeichnet hat, so darf das nicht so verstanden werden, als habe er an Stelle der überkommenen anthropologischen Motive ganz neue Auffassungsweisen des Menschen und des Lebens zur Geltung gebracht. Seine Bedeutung liegt vielmehr vor allem darin, daß schon ausgebildete Lebensmotive von ihm neu erlebt werden. Der Mensch, und zwar der Mensch, wie ihn Jahrhunderte christlicher Kultur geformt hatten, deutet sich sein Leben vom Leben aus, bringt zum Ausdruck, was er erlebte und wie er es erlebte.

Für den mittelalterlichen Menschen konnte es eine solche Deutung des Lebens aus dem Leben selbst, ein solches Verweilen in dem Erlebnis nicht geben. Keiner lebt sich selber, keiner stirbt sich selber; Leben und Tod haben ihren Sinn in etwas anderem. Leiden und Sterben sind nichts, was aus sich selbst verstanden werden könnte. Jeder wird geboren und stirbt gleich jedem anderen. Wer aber könnte von sich aus wissen, warum er kommt und warum er geht, den Sinn dessen bestimmen, was sich hier abspielt?

So steht der Mensch zu sich selbst nicht in einem unmittelbaren Verhältnis. Was er von sich weiß, seine Selbsterkenntnis, seine Selbstbesinnung erhält erst seinen wahren Sinn in der Anschauung des transzendent bestimmten Geschicks der Menschheit, durch das sein Leben, wie das Leben aller anderen ein für allemal bestimmt ist. Losgelöst aus diesem Zusammenhang würde sein Leben allen Sinn verlieren. Denn des Menschen Leben und Sterben ist nicht sein Leben, sein Sterben; es ist nichts Eigenes, sondern ein Leben und Sterben aller, nur deutbar, wenn der Mensch sich als Glied einer Gemeinschaft fühlt, die ein gemeinsames Schicksal eint. Und gerade das, was ihm als sein Eigenstes erscheint, seine tiefsten Erlebnisse weisen ihn über sich hinaus auf das, was allen Menschen gemeinsam ist. Jeder leidet an dem Leiden aller und stirbt an dem Tode, der zum Los eines jeden wurde.

So gehört der Mensch seinem innersten Wesen nach einer Schicksalsgemeinschaft an, aus der es für ihn kein Entrinnen gibt. Darum läßt sich auch das Leben nicht aus seiner Tatsächlichkeit selbst erklären, sondern nur deuten aus dem, was vor allem Besonderen liegt, über alles Einzelne und Individuelle hinausgreift und ihm erst Sinn und Bedeutung verleiht. Die Frage des Menschen ist nicht die, was er ist, sondern: woher er kommt und wohin er geht. Und erst, wenn ihm darauf Antwort wird, kennt er seinen Weg, weiß er von dem Grund und dem Ziel seiner Wanderschaft.

Digitized by Google

So heißt sich erkennen für den mittelalterlichen Menschen sein eigenes Geschick deuten aus dem Geschick der Menschheit. Sucht sich nun der neue Mensch in seiner Unmittelbarkeit zu erfassen, will er das schauen und zur Darstellung bringen, was in seiner Seele vorgeht, so mögen auch weiterhin seine Gefühlweisen durch christliche Motive bestimmt bleiben. Die Tatsache aber, daß der Mensch nun diese Erlebnisse auf sich selbst und nicht mehr auf Gott und die Menschheit bezieht, daß er sich an dem seelischen Befunde selbst genügen läßt, zeigt an, daß sich hier eine bedeutsame Wendung vollzieht. Der Dichter bringt zur Darstellung, was in seiner Seele vorging. Er spricht als Mensch zum Menschen: das war es, was ich fühlte, das war es, was ich erlebte, ich Petrarca. Ich fand es in meiner Seele vor; ich erlebte es als Mensch.

Damit verschiebt sich die Deutung des menschlichen Lebens von der Heilsgeschichte auf das seelische Erlebnis, von Gott auf den Menschen. Der Mensch spricht von sich und von seinem Leben. Gott und die Menschheit sind dabei immer irgendwie gegenwärtig. Besinnt sich der Mensch auf das, was ist, sucht er dies alles in allgemeinen Formen zu deuten, so findet er stets die christlichen Vorstellungsweisen wieder. Aber es gibt hinfort diese Selbstdarstellung einer —christlichen— Seele, diesen Selbstausdruck eines Leides, das zwar nur ein Christ ganz so erleben kann, das aber nun in seiner menschlichen Unmittelbarkeit, als Vorgang, wie er sich in der Seele abspielt, zum Ausdruck gelangt.

Die Eigenbedeutung des Leides.

In Petrarcas Deutung menschlichen Leides verbinden sich antike und christliche Lebensmotive. Der Mensch ist krank. Wie kann er geheilt werden? Sowohl die antiken Lebensphilosophen wie Augustinus hatten sich diese Frage gestellt. Die Heilmittel, die sie angaben, sind verschieden; doch ist dies nicht für Petrarca das Wesentliche, sondern eben die Tatsache, daß sowohl der antike Mensch wie der Christ von den Lebensnöten loskommen wollen, daß sie *remedia* suchen.

So wird sich Petrarca an Cicero und an Seneca wie auch an Augustinus wenden, um Heilung für seine Leiden zu suchen. Das Entscheidende ist aber nun die veränderte Stellung, die er zu seiner „Krankheit" einnimmt. Für die griechisch-römische Lebensphilosophie gab es neben dem sich selbst beherrschenden Weisen, neben dem gesunden Menschen, den kranken Menschen, der sich durch die momentanen Impulse und Leidenschaften bestimmen läßt, den Menschen, der sich nicht in der Gewalt hat. Dieser Mensch ist der zu heilende. Er wendet sich an den Weisen, um von ihm zu erfahren, wie er seine Krankheit loswerden kann. Auch für Augustinus war der Mensch der Kranke. Das Krankheitsbewußtsein des Menschen wird hier zu dem vorherrschenden anthropologischen Motiv. Kein Mensch, der nicht ein Kranker wäre. Doch kann hier kein Weiser

Digitized by Google

mehr helfen. Nur durch göttliche Gnade kann dem Menschen Heilung zuteil werden.

Dies ist der Motivzusammenhang, der für Petrarcas ganze Einstellung sich selbst und der Welt gegenüber entscheidend bleibt. Er weiß, daß er krank ist; doch verweilt er nun bei seiner Krankheit, vertieft sich in sein Leid. Die leidende Seele erhält hier eine neue selbständige Bedeutung. Von der Gesundheit verschiebt sich das Interesse auf die Krankheit. Diese hat gewissermaßen die größere Fülle; sie ist das Reichere, Lebendigere gegenüber allen Weisheitsmaximen, gegenüber der in sich ruhenden, überpersönlichen Vernunft. Nicht der transvitale Zustand des Weisen ist hier das Wesentliche, sondern das Leben selbst. Der Vernunft gegenüber steht die Seele, dem Rationalen gegenüber das Irrationale, dem Weisen gegenüber der Mensch.

Dies alles bedeutet keineswegs eine grundsätzliche Überwindung des Heilungsstandpunktes. Loszukommen von der inneren Unruhe, von dem Wechsel von Leid und Freude, Ruhe, dauerndes Glück bleiben auch weiterhin das Ziel, dem der Mensch zustrebt. Aber dieser Genesungswille ist dann selbst wieder ein integrierender Bestandteil dieses Erlebniszusammenhangs von Leid und Freude, und nicht etwas, was sich dieser Erlebniseinheit gegenüberstellen ließe als eine fremde, gewissermaßen transvitale Macht, die nun von sich aus hier eingreifen könnte. Der Mensch erlebt sein Wollen als Sehnsucht und zugleich als Nichtwollenkönnen.

So ist es nicht mehr der in sich selbständige von der Vernunft gelenkte Wille, wie ihn die Antike erfaßte, der hier herrscht, und ebenso wenig der von Gott gewirkte Wille eines Augustinus. Der Wille ist selbst wieder ein lyrisch-dramatisch zu fassendes Moment in einer als Einheit erlebten, sich ständig wiederholenden seelischen Zuständlichkeit. Er gehört zu dem seelischen Hin und Her, ohne sich davon loslösen zu können. Der Seele steht hier nicht mehr ein selbständiges Vernunft- und Willensich gegenüber, wie in der Antike. Auch vermag die Seele nicht mehr über sich hinauszugehen, wie bei Augustinus. Sie kann sich nicht selbst verlassen; alles spielt sich in ihr selbst ab; alles ist ihr Erlebnis und wird in der Dichtung zur Selbstdarstellung, zur Darstellung einer seelischen Lage.

Petrarca verweilt bei dem Willenserlebnis. Er erlebt sich gewissermaßen wollend, ohne wollen zu können. Es ist Wille ohne *fiat*, ein Wollen des Wollens. *Unum valde me praegravat, ne in totum velim quod ex parte volo, et plene velle ni fallor volo. Volo, inquam, idque me velle dicere, Christo licet audiente, non timeo.* (Petrarca, Epistolae de rebus familiaribus ... Ed. Fracassetti XVII, 10. Vgl. auch Rime, Commentate da Giosue Carducci e Severino Ferrari 118.) So entsteht die *perplexitas animorum* (F. XVII, 10. Vgl. Rime 132). Der Wille selbst in seiner inneren Zwiespältigkeit wird als Zustand erlebt. Ständige Rückwendung zu dem Erlebnis selbst. Dies zugleich von Petrarca als Willensschwäche beklagt (Rime 48). Und zwar findet diese seelische Selbsterfahrung ihren Ausdruck in der Lyrik. Hier ist es der Kranke, der sich an sich selbst wendet, mit sich selbst seinen Zustand bespricht (vgl. u. a. Rime 164), immer wieder den inneren Konflikt (vgl. u. a. Rime 48 und dazu: De Contemptu Mundi, Dial. I und F. IV, 1), das unauflöslich Verstricktsein in widerstreitende Motive, die Unbeständigkeit alles Wollens (vgl. F. X, 5 und F. XI, 12) zur Darstellung bringt.

Digitized by Google

Eine bestimmte seelische Lage, wie sie das ganze Zwischengebiet von Sehnen, Wünschen, Nichtwollenkönnen dessen, was man will, umfaßt, gelangt bei Petrarca zum Ausdruck: Simultaneität des Bejahens und Verneinens, ohne daß sich überhaupt beides in ablösbarer Form für sich darstellen ließe (vgl. u. a. Rime 168). In diesem Bereich des seelischen Lebens schwinden alle die schroffen Entgegensetzungen von Glück und Unglück, von Leid und Freude. Der Mensch genießt seinen Schmerz und leidet an seiner Freude (vgl. Rime 118, *L'amar m'è dolce;* vgl. auch Rime 57, 90, 100, 132, 180). So wird auch das Leid bejaht. Vgl. Rime 231: *Mille piacere non vaglion un tormento.*

Ebenso schwindet dann in dieser Betrachtungsweise der für die antike Lebensphilosophie grundlegende Unterschied des Weisen und des Rat suchenden schwachen Menschen. Ein gemeinsames Leid eint alle Menschen ob sie nun raten oder sich beraten lassen. Petrarca bespricht mit Cicero, Seneca und Augustinus sein Leid. Es sind für ihn Menschen, die Ähnliches erlitten haben, wie er selbst (vgl. u. a. F. XXIV, 3 und Tatham. Petrarca Bd. I, 1925, S. 238). Auch zu seinem Arzte redet der Mensch wie mit einem Menschen. Er sieht in dem Arzte den leidenden Menschen.

Die sich selbst erlebende Seele.

Bei Petrarca gelangt die Seele selbst zur Darstellung, die Seele, wie sie in sich und bei sich weilt. Sie lebt in einem ständigen Zwiegespräch mit sich selbst. Sie bespricht mit sich ihre Erlebnisse, ihre Leiden. Sie reflektiert über ihr Leben. Auch da, wo sie sich in allgemeinen Erörterungen ergeht über die Lebensbedingungen, über die Welt, über den Menschen, steht alles, was sie denkt, im engsten Zusammenhang mit ihrem Leben. Es sind nicht die Ideen eines allgemeinen Bewußtseins, einer unpersönlich richtenden Vernunft, die sie hier ausspricht, sondern es sind ihre Gedanken. Es ist nicht mehr die Vernunft, die mit einer unvernünftigen Seele spricht, sondern die Seele spricht mit sich selbst. Oder, wenn wir hier von Vernunft sprechen wollen, so steht diese Vernunft nicht über dem Leben, sondern gehört dem Lebenszusammenhang selbst an, mag sie sich auch noch so sehr in allgemeinen Maximen ausdrücken. Denn alle solche Grundsätze sind doch nur variable Motive innerhalb des Lebensverlaufs, die die Seele anklingen läßt, um sich selbst zu verstehen. Die festen Werterkenntnisse werden zu veränderlichen Werterlebnissen.

Sentio me non esse sapientem, schreibt Petrarca (F. IV, 12). Der Weise hatte einen Standort außerhalb seiner Seele. Hier fand er sein Eigenes; von hier aus meisterte er sein Leben. Nun findet die Seele ihr Eigenes in sich selbst. Sie hat ihr Leben; sie hat sich selbst. Dieses Eigene ist nicht mehr irgend etwas vernunftgemäß zu Begründendes, etwas, das bleibt, wenn ich von allem Äußeren, Schicksalsmäßigen absehe: mein Wille, meine Vernunft, etwas Dauerndes, demgegenüber sich das Erlebte nur als etwas Vergängliches, Uneigenes darstellt. Sondern dieses Eigene ist hier bestimmt durch einen Umkreis von stets individuell bedingten Erlebnissen: mein Leid, meine Unruhe, meine Verzweiflung. Das, was für den antiken Philosophen von der Sphäre des „Eigenen" ausgeschlossen blieb, wird nun in seiner Zugehörigkeit zu der Seele erlebt. Ich bin das alles selbst. Denn Ich bedeutet meine Seele, Ich bedeutet mein Leben.

Digitized by Google

So gibt es nichts, was die Seele von sich ausschließen könnte. Alles, auch das ethisch oder religiös zu Überwindende erhält einen selbständigen, von anderswoher nicht abzuleitenden Wert, sofern es eingeht in das Sosein einer Seele, in eine so bestimmte seelische Daseinsweise. Es gehört zu dieser Seele, dieses alles zu erleben, und auch da, wo sie von ihren Qualen und ihrem Elend Erlösung sucht, ist diese Sehnsucht selbst wieder eines der Motive des seelischen Zusammenhangs und erhält ihre wahre Bedeutung erst in der Einheit dieses Lebens.

Diese Einheit alles Erlebten bringt sich Petrarca an der einheitlichen Zentrierung seines Lebens um ein Grundmotiv zu Bewußtsein. In der einen großen Liebe erlebt die Seele ihre eigene Dauer, findet sie sich selbst wieder, wie sie ist, in einem immer wiederkehrenden Erlebniszusammenhang. So war meine Seele, so war ich selbst, ich, der Liebende, der Mensch dieser Liebe. Dies war es, was dieses Leben zu meinem Leben machte. Dies war mein Leben. Das war Petrarca. Nicht die Geschehnisse bestimmten dieses Leben. Es gab da nichts zu erzählen, und was auch sonst geschah, es war in diesem Sinne nicht mein. Was allein entscheidend war, ist das seelische Geschehen selbst, die innere Gestalt dieses Lebens.

So ist die Seele sich selbst gegenwärtig als etwas Bleibendes, Dauerndes, Zuständliches. Der Mensch lebt in ständiger Gemeinschaft mit dieser Seele. Er liebt diese Seele und in dieser Seele sich selbst. Er kann sich nicht lassen; er kann sich nicht selbst aufgeben. Er ist unlösbar mit seiner Seele verbunden.

... *iratus mihimet quod nunc etiam terrestria mirarer, qui jampridem ab ipsis gentium philosophis discere debuissem, nihil praeter animum esse mirabile, cui magno nihil est magnum*, schreibt Petrarca (F. IX, 1), nachdem er die berühmte Stelle von Augustinus (Conf. Lib. X): *et eunt homines admirari alta montium* ..., angeführt hat. Er sinnt darüber nach, *quanta mortalibus consilii esset inopia; qua nobilissima sui parte neglecta, diffundantur in plurima, et in inanibus spectaculis evanescant, quod intus inveniri poterat quaerentes extrinsecus*. Die Seele ist unsichtbar und verborgen; darum wissen die Menschen nichts von ihr, wissen sie nichts von dem Wunder des Menschen (vgl. F. V, 4). Keiner aber kann die Seele ganz kennen (vgl. F. V, 18). Sie bleibt Mysterium.

Dieses Mysterium aber, wie es Petrarca faßt, ist nicht einfach mehr das Geheimnis der unendlichen Seele überhaupt; es ist das Mysterium dieser Seele hier, mit allem, was sie erlebt. Der Mensch erstaunt über sich selbst als Individuum, über das Leben, wie es sich in seiner Seele abgespielt hat. Er schreibt die Autobiographie seiner Seele (vgl. Tatham l. c. Bd. II, 1926, S. 417). Er lebt in ständiger Erinnerung an das Vergangene, und in seiner Vergangenheit findet er stets seine Seele wieder, die liebende Seele, die sich selbst treu blieb, indem sie die Treue gegen die Geliebte wahrte (vgl. Rime 61, 62, 79, 101, 118, 178). In der Sehnsucht nach der Geliebten erlebt sich Petrarca selbst, erlebt er seine Seele, eben in der Form einer nie gestillten Sehnsucht, wobei die ganze Wertbetonung auf dem Erlebnis selbst liegt, die Liebe sich als Selbstwert darstellt, der dann wieder in der Dichtung zur Darstellung gelangt, in der alles Leid sublimiert wird, ohne daß die andersartige philosophisch-religiöse Bewertung des Leides dadurch aufgehoben würde. Der Mensch sucht Erlösung da, wo der Dichter bei seinem Leide verweilt. Damit grenzt sich ein selbständiges Gebiet ab, in dem der

Digitized by Google

Ausdruck des in sich selbst zentrierenden Erlebnisses, die Selbstdarstellung, die Erlebnissublimierung etwas Letztes bedeuten.

In der Durchführung des lyrischen Selbstwertes der menschlichen Erlebnisse und vor allem des Liebeserlebnisses, in der dichterischen Autarkie liegt die tiefe Bedeutung Petrarcas. Der Mensch verhält sich hier rein erlebend. Alles geht in die Form: mein Erlebnis ein. Der Mensch erlebt seine Seele, das irdisch-menschliche Mysterium dieser Seele, die nichts anderes ist als die christliche Ich-Seele, die aber keine Erlösung mehr findet in einem göttlichen Du, sondern in sich selbst, in der durchgängigen Immanenz alles Seelischen, in der Anschauung eines sich selbst genügenden Bezugs alles Geschehens auf sich selbst verharrt.

So gelangt das Seelische als solches, das rein innerlich Erlebte, die Seele, die sich als solche weiß und erlebt, in sich selbst ihre eigene Steigerung findet, zum Ausdruck. Es gibt nichts, was sie nicht in ihr Leben einbezöge, ihr nicht wieder zu etwas Eigenem würde: die Natur, die Welt, ja selbst Gott und Christus.

Dabei vermag sie nicht zu sagen, was sie selbst ist. Das Erlebnis ihrer selbst führt sie nicht zur Erkenntnis ihres Wesens. So läßt sich auch dieses Selbsterlebnis nicht einfach mit einer bestimmten anthropologischen Auffassungsweise gleichsetzen. Es vermag verschiedene Auffassungsweisen zu überdauern, läßt sich verschieden anthropologisch ausdeuten und fortbilden, ebenso wie es sich mit verschiedenen weltanschaulichen Motiven verbinden kann.

In diesem Sinne bildet die lyrische Strömung in der Neuzeit einen besonderen Wertbereich. Wenn der römische Lebensphilosoph von Krankheit und vernunftgemäßer Regelung des Lebens spricht, der Christ von Sünde und Gnade, so bringt der Dichter demgegenüber den Eigenwert des lyrisch sublimierten Erlebnisses zum Ausdruck. Dieser Wert läßt sich zunächst gar nicht den anderen konstituierten Wertbereichen gegenüberstellen. Er liegt ganz in der Tatsache des dichterischen Erlebnisses selbst. Der Dichter, nicht der Philosoph kann ihn bejahen. Der Dichter spricht: ich leide, ich liebe, ich sterbe, ich habe gelebt. Er verbleibt in dem unmittelbaren Erlebniszusammenhang. Er könnte dies zunächst auch gar nicht anders ausdrücken als so, ohne gerade dieses Besondere des Verhältnisses zu seiner Seele aufzuheben. Er weiß nicht, was der Mensch ist; er weiß nicht, was die Welt ist. Aber er weiß um seine Leiden, um seine Seele.

So bildet sich eine Form der anthropologischen Selbstbesinnung, die am Erleben selbst orientiert ist und immer nur in Zusammenhang mit den Erlebnissen ihren wahren Sinn erhält. Sie stellt etwas Unmittelbares, Spontanes dar gegenüber all den später einsetzenden Versuchen, den Menschen von der Welt aus zu begreifen und sich ein Bild vom Menschen zu machen. Um aber das Selbsterlebnis des Menschen zum Ausdruck zu bringen, bedurfte es eines Zusammenhangs von Lebensbegriffen, in denen

Digitized by Google

der Mensch das faßt und darstellt, was er in seiner Seele erlebt. Solche Lebensbegriffe stellen sich für Petrarca als etwas schon Vorgegebenes dar. Sie sind geschöpft aus der römisch-griechischen Philosophie, aus den Psalmen und aus den Vorstellungsweisen, die innerhalb der christlichen Welt- und Lebensanschauung ohne bestimmte dogmatische Voraussetzungen verständlich sind, sich an den Menschen überhaupt wenden und in der menschlichen Lebenserfahrung ihre Bestätigung finden.

Petrarca, Boccaccio und die Lebensphilosophie der Renaissance.

Bei Petrarca löst sich das Weltanschauungsbild in eine Reihe von Lebensmotiven auf, die als solche festgehalten und erlebt werden. Ihre Verwendung für die Darstellung und Deutung des menschlichen Lebens rechtfertigt sich nicht von einer bestimmten vorgegebenen Weltanschauung aus, sondern von ihrem als solchem festzustellenden Lebenswerte. So erscheinen Vergänglichkeit, Wechsel von allem u. dgl. m. als Vorstellungen, die als solche, wie sie einer unmittelbaren Lebenserfahrung entsprechen, festgehalten werden, während Anschauungen, wie Ewigkeit und Unsterblichkeit, die schon eine Abkehr von der unmittelbaren Lebenseinstellung voraussetzen, nicht zu der Unmittelbarkeit des in der Lebenserfahrung selbst Gegebenen gelangen und oft nur noch als ferne Motive anklingen. Das gleiche gilt auch für die Vorstellung der Vorsehung in ihrem Verhältnis zu der Idee der Fortuna. Die Gründe, die man zugunsten der Vorsehung anführen kann, können an dem durch die Zufälligkeit der Lebensumstände und Begegnungen bestimmten Eindruck, wie er in der Vorstellung der Fortuna zum Ausdruck gelangt, im Grunde nichts ändern. Dies bedeutet indessen nicht einfach eine Abkehr von den christlichen Vorstellungsweisen. Solche Motive werden vielmehr neben dem aus der Antike übernommenen Bestand feststehender Lebensbegriffe beibehalten, wobei aber ihr spezifischer Glaubensgehalt gegenüber ihrer unmittelbaren Lebensbedeutung immer mehr zurücktritt.

So wird das menschliche Leben als solches in einem selbständigen Zusammenhang von Lebensbegriffen erfaßt. Ohne diese Symphonie von Lebensmotiven läßt sich die ganze folgende Entwicklung der Renaissance nicht verstehen. Bestimmte Lebensbegriffe sind hier ein für allemal gegeben und stellen sich als objektiven Motivzusammenhang dar, ohne doch ein geschlossenes System zu bilden. Sie erhalten nun einen neuen Sinn und eine neue Bedeutung, eben weil sie von neuen Menschen erlebt werden und in einem neuen Lebensbezug auftreten. Sie sind die Mittel, an denen sich das neue Leben orientiert. Das Primäre ist die Lebenserfahrung selbst. Der neue Mensch will sein Leben zur Darstellung bringen; er reflektiert über das Leben und berät sich mit anderen über seine Lebensgestaltung. Er spricht über das Leben, über den Menschen von seiner eigenen Lebenserfahrung aus.

Digitized by Google

So bildet sich eine selbständige Lebensbesinnung, eine Interpretation des Lebens aus sich selbst. Auch bei Einbeziehung von Weltanschauungsmotiven bleibt der Primat des Lebens gewahrt. Von der eigenen Lebenserfahrung ausgehend sucht man in den verschiedenen Weltanschauungen Bestätigungen, Sublimierungen, Willensimpulse. Bald klingt dieses Weltanschauungsmotiv in der Seele an, bald jenes. Diese Motive haben ihre überpersönliche Festigkeit verloren; sie sind eingegangen in einen Lebenszusammenhang. Sie stellen sich dar als Lebenswerte, werden als solche angeführt je nach der Lebenslage, in der man sich befindet, wobei die Lebensanschauung gegenüber allen weltanschaulichen Deutungen ihre Selbständigkeit bewahrt.

Bildung eines Zusammenhanges von Lebensbegriffen und einer auf der Lebenserfahrung selbst begründeten Philosophie: solche Lebensbegriffe: *Mutabilitas* (vgl. Petrarca, De Contemptu Mundi. III), das Altern von allem (vgl. De sui ipsius et multorum ignorantia. III), Vergänglichkeit, das Leben ein Traum (Rime I. F. VIII, 7. Rime 294), Lebenskampf (F. XVI, 6), *Fatum*, *sors*, individuelles Schicksal (vgl. Rime 217, 298) und vor allem *Fortuna:* F. III, 16: *magna est enim fortunae vis, nec minor celeritas.* Dabei Vereinigung von christlichen, alttestamentlichen und antiken Motiven (vgl. F. XXII, 10. De sui ipsius . . . ignorantia IV).

Solche Motive gelangen zu freier Verwendung, wobei bald dieses, bald jenes Motiv einer bestimmten Erfahrung und Lebenslage zu entsprechen scheint. Der Dichter und Denker bindet sich nicht an eine bestimmte Philosophie, sondern läßt die verschiedenen Philosophen zu Worte kommen, je nachdem ihre Maximen der eigenen Lebenserfahrung zu entsprechen scheinen (vgl. F. VI, 2. F. IX, 13: Illud Davidicum. F. III, 2: Heranziehung einer Stelle aus Seneca. F. V, 18: Augustinus). Auch da, wo ein Weltbild skizziert wird, handelt es sich doch immer nur um den Lebensbezug dieses Bildes, um die Illustrierung eines Lebensmotivs (vgl. F. XV, 4; F. XVII, 3).

Das Entscheidende bleibt eben immer der Einsatz des Individuums selbst, die individuelle Lebenserfahrung. Der einsame Mensch (vgl. F. IX, 13; F. XVII, 10), der Mensch, der mit sich selbst Umgang pflegt (F. VIII, 1), sieht sich den Lebensmächten gegenübergestellt, die sich untereinander bekämpfen und mit seiner Seele ringen (vgl. Rime 124: *Amor, Fortuna e la mia mente.* Rime 223: *E co'l mondo e con mia cieca fortuna, con Amor, con Madonna e meco garro.* F. V, 18: *Fortuna contra me hactenus perpetuum bellum gerit*). *Haec vita mea est* schreibt Petrarca (F. XV, 3). Es ist immer dieses, sein Leben, um das es sich handelt, ein Leben, das an immer neuen Erfahrungen zur Darstellung gebracht wird (vgl. F. VI, 4; F. III, 5).

In diesem Zusammenhang wäre auch Boccaccio zu nennen. Während bei Petrarca die Liebe sich als Sinnbild des seelischen Erlebnisses überhaupt darstellt, der Mensch seiner Liebe lebt, sich in seiner Liebe erlebt, sein inneres Schicksal, seine seelische Wirklichkeit gegenüber den äußeren Ereignissen sich zu Bewußtsein bringt, gelangt bei Boccaccio die Liebe als Eingefügtsein in das Schicksalsmäßige des menschlichen Lebens, als Abhängigkeit von fremden Mächten, als Schicksal zur Darstellung. Das Leben erscheint hier in seiner ganzen Schicksalsmannigfaltigkeit, wie es in seinen wechselnden Gestalten bestimmt ist durch Gelegenheit und Fortuna; es wird geschaut in der Vielfältigkeit der menschlichen Lebensläufe.

Digitized by Google

Auch bei Boccaccio überall Anwendung der Maximen der römisch-griechischen Lebensphilosophie und der christlichen Welt- und Lebensanschauung auf das Leben. Vgl. u. a.: De Casibus illustrium virorum: fo. XII: *Mortalium rerum instabilitas*, fo. XX: *temporis voracitas*, fo. X, F. LVIII: *Natura*, und vor allem *Fortuna*. Diese Lebensmotive sind nicht von einer bestimmten dogmatisch-erkenntnismäßig festgelegten Deutung zu erfassen (vgl. l. c. fo. I). Es sind gewissermaßen freischwebende Motive, die vor allem Gesichtspunkte für die Darstellung eines Lebensverlaufs darbieten, am Einzelnen ihre Bewährung finden, eine am Einzelnen aufzuzeigende Deutung des Lebens zulassen.

Von da aus grenzt sich nun ein selbständiger Lebensbezirk ab. Von den entlegensten Zeiten bis zur Gegenwart werden die Lebensläufe geschichtlicher Persönlichkeiten auf Grund einheitlicher Motive erfaßt. Doch zugleich: unendliche Variabilität der Geschehnisse, der menschlichen Neigungen usw.: das Schauspiel des menschlichen Lebens (fo. XXXI). *Fortuna* erscheint dabei einmal als die dunkle Macht (fo. XXXVI), die das Unglück der Menschen verschuldet, zum anderen ist sie es, die die Lebensgeschehnisse in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit erscheinen läßt, die immer von neuem Anlaß zum Erzählen merkwürdiger Begebenheiten bietet und Ursache ist all dieses Seltsamen, Unerwarteten, Spannenden im Leben.

Diese Wertstellung ist die des Dichters, der sich an der Mannigfaltigkeit des Lebens ergötzt. Von da aus läßt sich aber nicht das Verhältnis des Menschen zu dem Schicksal regeln. Es bleibt die Tatsache der Ohnmacht des Menschen der Fortuna gegenüber bestehen (vgl. fo. CXVI f.). Das Leben ist voll unvorsehbarer Gefahren (Fiametta). In der weiteren Entwicklung: verändertes Verhältnis des Menschen zur Welt. Der Mensch setzt sich zur Wehr gegen Fortuna. Gegenüber den mönchisch-kontemplativen Lösungen eines Boccaccio: Versuche, das Leben zu meistern (vgl. schon Wert der *Fortitudo* bei Boccaccio selbst z. B. in Op. de claris mulieribus. Bernae. 1539. Kap. LXXVII). Dabei wird aber das Schema des Schicksalsmäßigen der Fortuna beibehalten und bestimmt auch weiterhin die Interpretation des Lebens der Einzelnen und der geschichtlichen Ereignisse.

So besteht bei Petrarca und Boccaccio ein Zusammenhang von Lebensbegriffen, der für die Entwicklung einer selbständigen Lebensauffassung von grundlegender Bedeutung ist. Diese Lebensauffassung bildet sich aus im darstellend-reflexiven Verhalten, wobei Besinnung auf das Leben und Darstellung des Lebens in einem unmittelbaren Zusammenhang miteinander stehen. Das Leben wird hier selbst bedeutsam; die Eigenbedeutung der inneren Erlebnisse sowohl wie der äußeren Geschehnisse gelangt zur Geltung. Es konstituiert sich ein selbständiger Bedeutungszusammenhang, an dem der Mensch, unabhängig von aller kosmisch-religiösen Deutung sich selbst und sein äußeres und inneres Leben zur Darstellung bringt. Dieser Zusammenhang, wie er sich nun weiter entwickelt, wird für Philosophie, Literatur, Politik, geschichtliche Darstellung und Autobiographie von grundlegender Bedeutung. Die hier entwickelten Lebensbegriffe überdauern die weltanschauliche Festlegung in kosmischen Systemen. Sie werden mit der Zeit zu etwas Selbstverständlichem, zu etwas, das gar nicht mehr einer Begründung oder einer Zurückführung auf weltanschauliche Schemata bedarf, zu einer Sprache, in der sich das Leben selbst ausdrückt.

Digitized by Google

VIII. DER MYTHISCHE MENSCH.

SEELE UND WELT.

/FICINO UND PICO DELLA MIRANDOLA./

Die Wertbesonderheit des Menschen.

Bei Petrarca und Boccaccio grenzt sich ein selbständiges Gebiet ab, in dem der Mensch von seinem eigenen Leben und dem der anderen spricht, es zur Darstellung bringt und darüber reflektiert. Es ist dies das Gebiet der Dichtung und der Lebensphilosophie. Soweit hier nun einfach zum Ausdruck gebracht wird, daß für den Menschen sein Leben und die innerhalb seines Lebens sich stellenden Probleme das eigentlich Wesentliche sind, bedarf die Selbstbedeutung, die der Mensch sich zuschreibt, keiner weiteren Begründung. Nun sucht aber in der weiteren Entwicklung der Renaissance-Anthropologie der Mensch seinen Eigenwert von der Welt aus zu erfassen; es verlangt ihn nach einer kosmischen Begründung seines Selbstbewußtseins. Er setzt sich mit der Welt auseinander, vergleicht die Werte aller Welten mit seiner eigenen Welt, um schließlich zu einer Wertbejahung seiner selbst gegenüber dem Universum zu gelangen.

Dabei stellt sich der Mensch in seiner Beziehung zur Welt zunächst als Wesen in dieser Welt dar, als eines der Weltwesen, dessen Stellung in der Wertstufenreihe des Universums zu bestimmen ist. Es gibt Wesen, die einen höheren Wert darstellen, als er selbst; es gibt andere, denen gegenüber er sich seine Wertüberlegenheit zu Bewußtsein bringt. Immer aber ist er nur eines der Weltwesen, mit diesen bestimmten, ihn als solchen charakterisierenden Eigenschaften, die nach dem Wertverhältnis zu den Eigenschaften der übrigen übergeordneten und untergeordneten Weltwesen bestimmt werden müssen.

So stellt das menschliche Wesen eine bestimmte Stufe innerhalb der Wertordnung des Universums dar. Der Wertcharakter dieser Stufe läßt sich immer nur relativ zu etwas Höherem oder Niedererem bestimmen. Der Mensch ist das Wesen dieser Wertstufe und nichts berechtigt uns zunächst, ihn als etwas Besonderes zu betrachten, seinen Wertcharakter anders zu bestimmen, als durch ein Mehr oder Minder inbezug auf die anderen Wesen. Er stellt keinen irgendwie an sich zu definierenden Wert dar.

Für Ficino und Pico della Mirandola erweist sich diese Wertbestimmung als ungenügend. Der Mensch ist etwas Besonderes. Er ist nicht nur in dieser Welt, sondern steht dieser Welt gegenüber; er gehört nicht einfach zu dieser Welt, sondern ist eine Welt für sich. Er stellt eine selbständige vierte Welt dar, die nach den drei anderen Welten von Gott geschaffen worden ist. Damit ist schon durch die Schöpfung des Menschen seine Besonderheit angedeutet. Die Reihenfolge der Schöpfungsakte ent-

Digitized by Google

spricht in seinem Falle nicht der Reihe der Werte. Die Entstehung des Menschen fällt irgendwie aus dieser Schöpfungs-Wertreihe heraus. Er stellt ein Mittleres dar, das zuletzt kommt. Nun müßte sich aber doch der Mensch als Weltwesen, als Welt schließlich in diese Wertanordnung des Universums einreihen lassen. Doch ist der Mensch in diesem Sinne eigentlich gar nicht „Welt", wie die anderen Welten. Er gehört nicht einfach der geschaffenen Welt an, als eine der Welten, die innerhalb der Architektonik des Weltganzen ihre vorgeschriebene Wertstellung haben und zur Wertvollendung des Ganzen beitragen; sondern er steht der geschaffenen Welt oder den geschaffenen Welten gegenüber als ein Wesen, das hier eine eigene, gar nicht aus dem bisherigen Wertzusammenhang abzuleitende Funktion erfüllt. In diesem Sinne läßt sich von Mensch und Universum reden, mag es sich dabei im Universum um höhere oder niederere Wesen handeln.

Der Mensch ist in diesem Sinne Subjekt gegenüber der objektiv gegebenen Welt, das schauende Wesen gegenüber allem anderen, was zum Gegenstand seiner Schau wird. Er ist eigentlich nicht wieder ein neues Wertobjekt in dem Weltzusammenhang, sondern eben der wertende, erlebende Betrachter dieses Ganzen. Diese Besonderheit der Wertstellung des Menschen läßt sich letzthin nur von Gott aus selbst bestimmen. Gott ist nicht nur der vollkommenste Wert; er gehört nicht zur geschaffenen Welt. Er ist außer, über dieser Welt. So steht auch der Mensch in besonderer Weise außerhalb des Schöpfungszusammenhangs. Er steht der Welt gegenüber. Er ist der geistige Betrachter dieser Welt. Über allen trennenden Wertstufen hinweg findet der Mensch sich in einer Wertanalogie mit Gott. Seine Seele ist göttlich, nicht nur im allgemeinen Sinne als überirdische, übersinnliche Wesenheit, sondern sie ist wie Gott; sie ist Gott.

So löst sich der Mensch aus dem Weltganzen, kraft seiner gewissermaßen nach-weltlichen Einstellung, wie sie sich in seinem schauenden Verhalten bekundet. Er hat keine partikulare Stellung in der Welt; er ist das universale Wesen, das Wesen für alle anderen Wesen. Der aktiv-schöpferische Gott findet seine Ergänzung in diesem am Ende der Schöpfung in Erscheinung tretenden rezeptiven Gott: das weltschaffende in dem weltschauenden Wesen.

Dies alles scheint aber nur insoweit zu gelten, als wir den Menschen als schauendes Wesen betrachten. Nur soweit er sich diese Welt zu schauendem Bewußtsein bringt, scheint er einen Anspruch zu haben auf diese außerweltliche Stellung, die ihn zu etwas mit allen anderen Weltwesen Unvergleichbarem macht. Betrachtet man ihn hingegen seiner Lebensbedingtheit nach, so ist er wie jedes andere Wesen bestimmt durch die Gesetzlichkeit dieser Welt. Er teilt das Schicksal dieser Welt. Während er schauend gewissermaßen außerhalb der Welt steht, sich der Welt gegenüberzustellen vermag, ist er handelnd und lebend miteinbezogen in

Digitized by Google

diese Welt. Sein Leben läßt sich nicht von dem Weltganzen absondern. Er ist hier nicht Besonderes mehr.

Der Mensch ist dem Fatum unterworfen. Alle die vielfachen Ereignisse, die sein Leben ausfüllen, lehren die Astrologen, sind durch die Sterne geregelt. So scheint der Mensch, der sich als schauendes Wesen in seiner Göttlichkeit erlebte, doch nur eines der Naturwesen zu sein, eingefügt einer gemeinsamen Weltordnung. Der Mensch aber ist Seele, erwidern Ficino und Pico della Mirandola. Er bleibt Seele, was auch im Leben mit ihm geschehen mag. Der Wert, den die Menschen dem Naturhaften, den äußeren Geschehnissen, den „großen" Ereignissen zuschreiben, beruht auf einer Verkennung des Eigenwertes der Seele, auf einer Überschätzung des Sichtbaren gegenüber dem Unsichtbaren, des Äußeren gegenüber dem Inneren. Die menschliche Seele aber ist frei. Der Mensch als seelisch-geistiges Wesen gehört nicht dieser durch das Fatum bestimmten, von der Astrologie gedeuteten Naturordnung an, sondern einer intellektuellen Ordnung, in der die Vorsehung herrscht.

So ist der Mensch einmal das synthetisch-schauende Wesen, das dem Weltganzen betrachtend und dessen Werte in sich verwirklichend gegenübersteht, zum anderen das Wesen, das in seiner Geistigkeit sich frei weiß. Dabei bleibt aber die Tatsache bestehen, daß der Mensch diesem Weltganzen eingeordnet ist. Er ist nicht nur Seele, er ist Körper. Er ist nicht nur Geist; er gehört der Natur an. Es gibt die naturhaft zu bestimmende Gattung: Mensch neben den anderen Gattungen. Während aber nun die anderen Wesen sich in sich selbst vollenden, indem sie ihren gattungsmäßig bestimmten Anlagen nach sich ausleben und darin ihr Glück finden, ist das dem Menschen durch seine Natur angewiesene Glück nicht das einzige, nach dem er strebt. Der Mensch kann nicht einfach als Naturwesen bestimmt werden. Keine bloß immanente Vollendung, keine gattungsmäßig aus der Struktur des biologisch zu bestimmenden Naturwesens: Mensch abzuleitende Vollkommenheit kann ihm genügen. Er läßt sich nicht durch ein naturhaftes Sosein bestimmen und umgrenzen. Er ist das, was er wird. Er verwandelt und wandelt sich. Er hat keinen ihm zugewiesenen Ort, keine Stelle in dieser Welt, die ihm ein für allemal angewiesen wäre und in der er nur zu verharren hätte, um sein Glück zu finden.

Der Mensch ist das Wesen, das emporstrebt, und sein Emporstreben bekundet, daß es mit ihm nicht so ist wie mit all den anderen Naturwesen, deren Bestimmung ihnen durch ihre Natur vorgeschrieben ist. Der Mensch ist das Wesen des Aufstiegs, der Ruhelose, der Werdende in einer Welt, in der jedem Wesen schon zuerteilt worden ist, was es ist und was es in dem Weltzusammenhang darstellen soll. Nur der Mensch hat in diesem Sinne keine ihm vorgeschriebene Rolle. Er vermag alle Rollen zu spielen, sich in alle einzuleben, alle Gestalten anzunehmen. Und wie er in keiner Gestalt sich einfangen läßt, so ist er der immer Strebende,

Digitized by Google

das Wesen, das sich seine Bestimmung schaffen soll und nur im Höchsten Befriedigung finden kann.

Der Mensch nimmt in dieser Welt und dieser Welt gegenüber eine ganz einzigartige Stelle ein. Er ist nicht einfach eines der Wesen, die in dem Ganzen ihrer besonderen Bestimmung nach leben; ihm ist alles übereignet, damit er es schaue. *Statuit tandem optimus opifex, ut cui dari nihil proprium poterat commune esset quicquid privatim singulis fuerat.* (Pico, De hominis dignitate, Op. S. 314.) Doch scheint dies nur insofern zu gelten, als wir den Menschen als weltschauendes Wesen betrachten. Sowie er sich als wirkendes und handelndes Subjekt darstellt, ist er der Weltordnung eingefügt und wird durch sie bestimmt. Aber etwas gibt es in dem Menschen, das über dem Fatum steht. *Anima igitur per mentem est supra fatum.* (Ficino, Theol. Plat. Op. 1576, S. 289.) Der geistige Mensch gehört einer anderen Ordnung an als der Körper: der Ordnung der Vorsehung (vgl. ib. Ep. S. 776).

Es ist ein dunkles Gebiet, führt Ficino aus, dunkler als alles, was die gegenständliche Welt betrifft, in das wir eintreten, sowie wir den menschlichen Willen zu verstehen suchen (Ib. Ep. S. 805). Aber schon die Tatsache, daß der Mensch sich gegen das Fatum auflehnt und sich über die himmlischen Sphären in ihrer alles regelnden Gesetzlichkeit erhebt, deutet darauf hin, daß der Mensch seinem Willen nach einer anderen Welt angehört. *Nunc vero qui disputat contra illas* (sc. sphaeras), *eas jam transcendisse videtur. Atque ad ipsum Deum liberumque voluntatis arbitrium accessisse. Quasi non a coelesti fato coactus fuerit, sed a supercoelesti tum Dei providentia, tum mentis libertate perductus.* (Ibid. S. 776. Vgl. dazu Pico, Heptaplus, Op. S. 22: *ne augeas fatum* und seinen Kampf gegen die Astrologie.)

So bestimmt sich die Wertbesonderheit des Menschen durch sein welthaftes Schauen und durch seine Erhebung über das Fatum. Selbst Weltgeschöpf, steht er doch außerhalb der Welt. Und dies eben erklärt es, warum er sich nicht einfach begnügen kann mit seiner welthaft bestimmten Daseinsweise, sich nicht einfach, wie die anderen Wesen, nach der ihm eigenen Naturgesetzlichkeit ausleben und in dem Ausleben seiner Anlagen sein Glück finden kann (vgl. Pico, Heptaplus, Op. S. 46 f.). *O quam miserum animal homo est, nisi aliquando evolet super hominem* ... (Ficino, Ep. Op. S. 637 f.). So ist der Mensch auch an keine bestimmte Form gebunden. *Homo variae ac multiformis et desultoriae naturae animal.* (Pico, De Hominis Dignitate. Op. S. 315. Vgl. Ficino, Theol. Plat. XIII, 3. Gentile, Giordano Bruno e il pensiero del rinascimento. 1920. S. 141 f.) So ist der Mensch hiernieden das immer ruhelose Wesen. *Quamobrem homo solus in praesenti hoc vivendi habitu, quiescit nunquam, solus hoc loco non est contentus.* (Ficino, Theol. Plat. Op. S. 315.) In diesem unaufhörlichen Streben liegt der Wert des Menschen.

Die Würde des Menschen.

Optima omnium mortalium conditione homo, qui sicut natura: ita naturali felicitate aliis praestat, praeditus intelligentia et libertate arbitrii praecipuis dotibus et ad felicitatem maxime conducentibus (Pico. Heptaplus. Op. S. 46f.). Doch würden solche Bestimmungen des Menschen, wie alle Aussagen, die von einer als solcher festzulegenden Wesensart des Menschen ausgehen, nicht genügen, um den wahren Wert des Menschen in seiner Besonderheit zu erfassen. Nicht um eine einfache Selbstbejahung des Geschöpfes Mensch kann es sich hier handeln, sondern um eine Bejahung des werdenden Menschen, nicht um einen Realitätswert, sondern um einen zu realisierenden Wert. Der Mensch hat in diesem Sinne keine Realität. Er ist in gewisser Hinsicht das irreale Wesen in dieser Welt der

Digitized by Google

Realitäten, das sich selbst realisierende Wesen, das Wesen des Aufstiegs, dessen Bestimmung sich nicht schon aus seiner gattungsmäßigen Bestimmtheit ableiten läßt, aus einem in sich bestimmten Sosein.

Der Mensch gleicht in dieser Hinsicht keinem anderen Wesen. Und diese Andersartigkeit gelangt eben in der Abwesenheit von naturhafter Bestimmtheit zum Ausdruck. Ich bin ein Mensch bedeutet nicht: ich bin ein Naturwesen, sondern ich bin anders wie die Naturwesen. Kraft meiner Eigenart kann ich mich der ganzen Natur gegenüberstellen. Faßte ich mich einfach als Naturwesen auf, so würde ich immer nur zu einer mir als gattungsmäßigem Wesen zukommenden Bestimmung und zu einem mit der Erfüllung dieser Bestimmung verbundenen Glück gelangen. Der Mensch ist aber das Wesen, dessen Glücksmöglichkeit sich nicht in dem Ausleben naturhaft vorgegebener Anlagen erschöpft, sondern nur in einem endlosen Streben, das ihn über sich selbst hinausführt.

So hat der Mensch sein eigenes Schicksal, das Schicksal seiner Seele. Er steht außerhalb des Naturzusammenhangs. Das Höherstreben der Seele, ihre ihr eigene Dynamik, ihr Eros ist von dem Weltgeschehen unabhängig. Ihr Werden ist nicht identisch mit irdischen Sein oder Geschehen. Es stellt etwas Neues, Andersartiges dar, einen selbständigen geistig-seelischen Prozeß.

Die Selbständigkeit der Menschenwelt ist hierauf begründet. Diese Welt läßt sich nicht den anderen Welten gleichsetzen, einmal weil diese Welt sich den anderen Welten gegenüber als Weltsynthese darstellt, zum anderen aber weil sie sich gar nicht im Ganzen lokalisieren läßt, nicht einfach durch einen Wertgrad innerhalb des Weltaufbaus bestimmt werden kann. So ist sie eine Welt, die zu den anderen schon bestehenden Welten hinzutritt als etwas Andersartiges, und die gewissermaßen eine neue Weltart, eine neue Weltkategorie darstellt, eine Welt der Welten.

Cum ergo insit intellectui humano capacitas naturalis atque conatus ad formas rerum omnium percipiendas et possidendas, tunc demum finem suum naturalem consecutus erit, cum adeptus fuerit omnes. At quia in hac vita talem nunquam habitum adipiscitur, bonum hic integrum nunquam possidet, neque stabilis (Ficino. Theol. Plat. Op. S. 316). Der menschliche Geist findet keine Ruhe. Er ist in einemfort tätig, strebt ohne Unterlaß danach, sich über die Welt auszudehnen und sehnt sich nach immer Höherem.

In diesem Streben, in dieser Schnsucht findet der neue Mensch seine Selbstbejahung. Sein Selbstbewußtsein ist bedingt durch das Erlebnis seiner dynamischen Eigenart. Mit dieser Dynamik selbst ist eine neue Wertkategorie gegeben, die sich nicht in den statisch gefaßten Wertgraden der Wesen findet. Nicht seine Stellung innerhalb des Naturzusammenhangs ist es, die den Menschen vor allen Wesen auszeichnet, sondern eben die Tatsache, daß er sich an der ihm durch seine psychophysische Konstitution zugewiesenen Stelle innerhalb des Naturzusammenhangs nicht genügen läßt, ja daß er überhaupt seiner ganzen dynami-

Digitized by Google

schen Anlage, seinem statisch nicht zu fassenden, sondern immer wandelbaren, vielförmigen Wesen nach, überhaupt keine ein für allemal zu umschreibende Stelle hat.

In das Streben des Menschen selbst wird sein Wert verlegt, ein Wert, der sich mit dem schließlich zu erreichenden Ziele nicht gleichsetzen läßt. So ist auch der Engel nicht mehr einfach das höhere Wesen, an dem der Mensch seine relative Minderwertigkeit bemessen könnte, sondern der Mensch repräsentiert einen selbständigen Wert, der in seinem Streben selbst gelegen ist. Diese Wertung des Strebens ist kennzeichnend für den neuen Menschen. Sie bedingt ein positives Wertverhältnis zu all den verschiedenen Strebungen, in denen sich der wesenhaft dynamische Charakter des Menschen auswirkt. Die übersinnliche Welt ist nicht mehr das ferne Ziel einer langen Wanderschaft, nach der der Mensch endlich Ruhe finden und aus allen seinen Nöten erlöst sein wird. Diese Wanderschaft selbst ist das große Erlebnis. Er sehnt sich nach dem Höheren, verharrt aber in dieser Welt. Was einst sein wird, das Aufgehen in eine reine, von aller Körperlichkeit befreite Seelenhaftigkeit, mag ihm dabei stets als letztes Ziel vorschweben. Aber dies Ziel ist nicht etwas, was von seiner Sehnsucht, seiner Liebe selbst loszulösen wäre; es ist schon in dieser Liebe selbst enthalten. Auf die Liebe kommt es an, auf die Liebe, die das Geliebte und Ersehnte umfaßt.

Die Seele ist für das Unendliche geschaffen. *Non creavit ad parva quaedam Deus homines, sed ad magna, qui non implentur parvis ac magna noverunt, imo vero solum ad infinita creavit eos, qui soli in terris infinitam reperere naturam, quibus finitum nihil, quamvis maximum, penitus satisfacit.* (Ficino, Ep. Op. S. 785.)

So ist in der Seele eine unendliche „Weite" angelegt. Nichts darf die Seele einengen (vgl. ibid. S. 660 und S. 575), ihrem Streben, sich über alles auszudehnen und sich über alles zu erheben, Grenzen setzen. Sie hat Widerstände zu überwinden, kommt nicht zur Ruhe, kann nicht erreichen, was sie sucht. Ist deswegen aber der menschliche Geist weniger göttlich? . . . *neque eo minus divinus putandus est humanus animus, quia corpore fragili circumdetur, sed ideo divinissimus.* (Ficino, Theol. Plat. Op. S. 378.) Die Unruhe, in der wir leben, beweist nichts gegen unsere „Göttlichkeit". *Neque putandum est ex eo deesse nobis divinitatem, quod anxii multo magis, quam bestiae vivimus.* (Ibid. S. 383.) Der Mensch hat es schwerer, als andere geistige Wesen. *Multo enim durior menti nostra provincia, quam reliquis mentibus assignatur.* (Ibid.) Doch haben wir keinen Grund, die anderen höheren Geister, die Engel, zu beneiden (vgl. Pico, De Hominis Dignitate. Op. S. 314). Wir sind Brüder der himmlischen Geister. (Pico, Heptaplus. Op. S. 22.) Engel und Mensch, beide kennen sie das höchste Glück. *Duplex . . . supremae huius felicitatis natura est capax, angelica et humana.* Doch die Bestimmung der beiden Naturen ist verschieden. *Illa coelum, haec terra dicitur, quia angeli coelum, nos terram inhabitamus.* (Pico, Heptaplus. Op. S. 49. Vgl. zum Vorhergehenden auch: Cassirer, Das Erkenntnisproblem. Bd. I. 1906. S. 107. id. Individuum u. Kosmos in der Philosophie der Renaissance 1927, S. 75, S. 121 ff. u. a.)

Die emporstrebende Seele.

Die anthropologische Auffassungsweise von Ficino und Pico della Mirandola ist durchgehend bestimmt durch das Erlebnis der Bedeutung, des

Digitized by Google

Selbstwerts des Menschen. Der Mensch ist ein Wunder, das Wunder der Wunder. Die Wertauffassung des Menschen ist hier das Primäre. Alle Ausführungen dienen im Grunde nur dazu, diese Auffassung zu explizieren und zu begründen. Dabei ist dieser Wert von vornherein dynamisch bestimmt. Der Mensch ist nicht oben, sondern er strebt nach oben. Sein Wert ist auch nicht bestimmt durch das, was er einst sein wird, sondern durch sein Werden selbst, durch seine Wandlungsfähigkeit, durch seine Freiheit.

So verschiebt sich der Wert von dem erstrebten Ziel auf das Streben nach dem Ziel. Damit erhält das menschliche Leben überhaupt einen neuen Sinn. Das Leben des Christen spielte sich ab zwischen den Leiden dieser Welt und himmlischer Seligkeit. Sein Weg führt von der Erde zum Himmel. Vorahnend erlebt er schon auf diesem Wege im Glauben himmlische Seligkeit. Doch kann er bei diesem Streben selbst nicht verweilen, ihm nicht einen selbständigen Wert zuschreiben. Die Fortschritte seiner Gesundung mögen ihn beglücken; aber das wahre Glück liegt doch nur in der Gesundheit selbst, die den Erwählten erst im Jenseits zuteil wird.

Bei dem neuen Menschen ist dies anders. Anfang und Ende, Leid und Seligkeit finden irgendwie ihre Einheit in dem Leben selbst, in der seelischen Aktivität, in dem Emporstreben. Das Leben stellt sich als eine Einheit dar. Die antithetischen Konstruktionen, die dieses Leben zerspalteten, treten zurück. Das Leben ist zugleich Leid und Glück, Diesseits und Jenseits, Unten und Oben. Es erhält einen Wert, der gewissermaßen jenseits von allen solchen Gegensätzen liegt und die Natur der emporstrebenden Seele selbst ausdrückt.

Diese Auffassung des Lebens ermöglicht dem Menschen ein Verweilen bei den Erlebnissen und bei den verschiedenen Aktivitäten, wie es auf Grund der alten Lebensauffassung nicht möglich war. Das Leben in seiner ganzen Mannigfaltigkeit stellt sich als etwas in sich Zentrierendes dar, und zugleich erhält es diese Richtung auf das Unendliche, auf das Überweltliche, die in der Lebensdynamik selbst angelegt ist. Die Seele erhebt sich zu Gott. Ihre Erhebung ist aber nicht eine einmalige Aktion, die sie durch die verschiedenen Stufen hindurch führen würde und als in sich vollendet angenommen werden könnte. Es handelt sich hier vielmehr um wechselnde Momente, um Erlebnisse, die ihre Steigerung finden, neue Sehnsucht erwecken und die Seele zum Bewußtsein ihres Eigenwertes gelangen lassen. Alles reiht sich ein in diesen einheitlich zu fassenden dynamischen Prozeß, wie er das menschliche Leben überhaupt charakterisiert.

Hier liegt die neue Selbstbejahung des Menschen in der Renaissance: nicht in der Negation einer anderen Welt, sondern in der Einbeziehung dieser Welt in das Leben des Menschen als dynamischen Momentes, als Motivs alles Lebens, als Grundes alles Strebens. Der Mensch der Renaissance

Digitized by Google

bejaht nicht einfach ein sich selbst genügendes Diesseits, das von allen jenseitigen Vorstellungsweisen losgelöst wäre. Seine Vorstellung des Lebens umfaßt Diesseits und Jenseits. Das Diesseits wird verklärt durch das jenseitige Ziel. Das Jenseits ist schon im Diesseits, in der Richtung auf das, wonach der Mensch strebt.

Dafür mag zunächst eine neuplatonisch gefaßte Stufentheorie den geeigneten philosophischen Ausdruck bieten. Aber diese Stufentheorie erhält doch erst ihren eigentlichen Sinn, wenn man die damit schon verbundene Vorstellung der Einheit von Jenseits und Diesseits in der Form einer Integrierung aller auf das Jenseits gerichteten Sehnsucht in das Leben selbst faßt.

Die Seele erlebt in sich selbst die Einheit der Welt. Seele bedeutet dabei keine überpersönliche Verallgemeinerung des Seelisch-Geistigen. Es handelt sich nicht um das Seelische oder das Geistige schlechthin, um die Seelenhaftigkeit, sondern um die Erfahrungen meiner Seele, der menschlichen Seele. Der Mensch hält an seiner Seele fest; er identifiziert sich mit seiner Seele; seine Seele, das ist er selbst.

So hat Seele hier eine Bedeutung, die sich gar nicht auf etwas Überpersönlich-Geistiges zurückführen läßt. Das Geistig-Seelische wird hier als etwas Persönliches, Subjektives gefaßt gegenüber aller objektiv-geistigen Bestimmung einer allgemein zu fassenden Seele. Es ist die Seele, in der sich der Mensch, das Individuum selbst wiederfindet, der Geist als dynamische Wirkungseinheit, die auf eine Persönlichkeit bezogene Totalität der seelisch-geistigen Funktionen.

Diese Seele ist unendlich. Der Mensch bejaht das Unendliche, das Göttliche, das Ewige in seiner Seele. Er erlebt sich als das kraft seiner Seele einer anderen, einer höheren Welt angehörende Wesen. Strebt diese Seele über sich hinaus, so bekundet dieses Streben nicht ein Ungenügen an ihr selbst. Sie will nicht von sich selbst loskommen. Die irdisch-menschliche Existenzweise ist es, die ihr nicht genügt. Sie ist das Grenzenlose und kann nur in einem grenzenlosen Streben ihren Überschuß an Kraft entfalten. Überall übt sie ihre Macht aus, erweist sie an den Dingen und an den niedereren Wesen ihre göttliche Überlegenheit. Sie durchwandert alles, durchlebt alles, und wie sich dieses Alles für ihr grenzenloses Streben als ungenügend erweist, geht sie hinaus über diese Welt zu höheren Welten, zu ihrem Gott, in dem sie sich wiederfindet als höchst gesteigerte Vitalität.

Hier findet das Mensch-Seele-Problem eine neue Lösung. Seele und Ich-Bewußtsein, Persönlichkeit und überweltlich gefaßte Seele gehen eine Verbindung ein, die für diese anthropologische Auffassungsweise charakteristisch bleibt. Ich, der Mensch bin diese Seele, die unendliche Seele, die Seele, die aus einer anderen Welt stammt und zu Gott zurückkehrt. Die Anschauung der Seele ist kein Auflösungsmoment mehr des (in der griechisch-römischen Lebensphilosophie) ausgebildeten Persön-

Digitized by Google

lichkeitsbewußtseins, wie dies für die neuplatonische Auffassung der Seele der Fall war. Die Seele hebt als das überpersönlich-mystisch zu fassende Moment das Menschliche nicht mehr auf. In dieser Seele vermag der Mensch sich selbst wiederzufinden. Er nimmt all das Seelisch-Unendliche in sein Leben auf. Er wird zu einer seelischen Persönlichkeit. Was er in sich erlebt, ist etwas Übermenschliches, Göttliches. Aber die Göttlichkeit löst ihn nicht von seinem Menschentum ab. In dem Bewußtsein der Göttlichkeit seiner Seele findet er eine letzte Steigerung seines menschlichen Selbstbewußtseins.

Seelenbewußtsein führt hier nicht zur Minderung des Persönlichkeitsbewußtseins. Der Mensch flüchtet sich nicht mehr, wie bei Augustinus, vor der Anschauung des Abgrunds seiner Seele zu Gott, um in dem Ich-Du Verhältnis zum persönlichen Gott sich selbst wiederzufinden. Er schaut seine unendliche Seele und bleibt er selbst, schöpft aus dieser Anschauung eine letzte Bejahung seiner selbst in dem Bewußtsein seiner göttlichen Macht.

So scheint in diese neue Menschenauffassung alles eingehen zu können, auch das, was den Menschen selbst übersteigt. Das Streben des Menschen führt ihn hinaus über alle Grenzen des Irdischen und Menschlichen; er erhebt sich über die Welten. Doch in alledem erlebt er immer wieder sich selbst, sein Streben, seine Grenzenlosigkeit, und so führt ihn alles wieder zu sich selbst zurück, zur Bejahung seines Menschentums, zur Erkenntnis seiner Würde als Mensch.

Die Seele erlebt ihre Gottähnlichkeit nicht nur in ihrer geistig-unkörperlichen Beschaffenheit. Gott ist für sie einmal höchste Geistigkeit, zum andern aber Schöpfer und Herrscher der Welt. Auch sie ist schaffend und herrschend. Dynamisch, nicht statisch zu bestimmende Wirkungseinheit zwischen Gott und Mensch. Der Mensch bejaht sich in seinem Menschentum kraft der Analogie seines Wirkens mit dem Gottes.

Der Mensch: *Deus in terris.* (Ficino, Theol. Plat. Op. S. 378.) Der Mensch vergöttlicht sich, indem er auf Erden schafft und wirkt. So in Wissenschaft und Kunst. *In iis omnibus animus hominis corporis despicit ministerium, utpote qui quandoque possit, et jam nunc incipiat sine corporis auxilio vivere.* (Ibid. S. 297.) So in den Erfindungen: *ergo tot concipit mens in se ipsa intelligendo, quot Deus intelligendo facit in mundo.* Die Seele ist *in artibus et gubernationibus aemula Dei.* (Ibid. S. 298.) Der Mensch erhebt sich zu den Sternen: *Cum igitur homo caelorum ordinem, unde moveantur, quo progrediantur, et quibus mensuris quidve pariant, viderit, quis neget eum esse ingenio, ut ita loquar, pene eodem quo et author ille caelorum? ac posse quodammodo caelos facere, si instrumenta nactus fuerit materiamque caelestem, postquam facit eos nunc licet ex alia materia, tamen persimiles ordine?* (Ficino, Theol. Plat. XII, 3. Gentile, l. c. S. 144.)

Vor allem aber nähert sich der Mensch Gott an in dem philosophischen Streben. *At qui per universam vitam huic se totum soli devoverit, corpore quasi deposito, et liber ad aetheram perget, et humanam speciem superabit, factus Deus aetheris almi.* (Ficino, Ep. Op. S. 759.)

So gibt der Mensch in alledem sich nicht selbst auf. Sein Streben nach Vergöttlichung führt ihn zu einer Bejahung der verschiedenen menschlichen Tätigkeiten. In dem Gott, den er sucht, findet er sich selbst wieder. Er vergöttlicht das Menschliche. (Vgl. dazu schon Manetti [1396—1459]. De dignitate et excellentia hominis. Gentile, l. c. S. 154 ff. S. 178: *l'uomo, dice da ultimo il Manetti, non ha il suo fine in Dio, ma in se stesso.*)

Digitized by Google

Selbstcharakteristik des Menschen durch den Eros.

Qui saraph, id est, amator est, in Deo est, et Deus in eo, imo et Deus et ipse unum sunt. Magna Thronorum potestas, quam judicando, summa seraphinorum sublimitas, quam amando assequimur ... (Pico. De Hominis Dignitate. Op. S. 316). Der höchste Ausdruck der dynamischen Einstellung des Menschen, wie sie Ficino und Pico della Mirandola erfassen, ist die Liebe. Jede Liebe führt über sich hinaus, enthält in sich Übergänge, Steigerungen, die von Einem zum Anderen, vom Niedereren zum Höheren führen. Dabei handelt es sich nicht um ein schematisches Zurücklegen der Stadien, sondern um eine in sich zentrierende Erlebniseinheit mit immer ferneren Ausblicken, um eine nie gestillte Sehnsucht, die den Menschen durch seine Wanderschaft begleitet, ihn nicht zur Ruhe kommen läßt, ihn über alles Irdische emporhebt.

In dieser Liebe erlebt der Mensch das Jenseitige im Diesseitigen, das Unendliche im Endlichen. Er liebt das Schöne, und im Schönen wird ihm das Diesseitige zum Sinnbild des Jenseitigen. So ist seine Liebe zugleich Verweilen bei dem Schönen und Sehnsucht. Hier finden Verweilen und Emporstreben, Ruhe und Bewegung, Seligkeit des Schauens und endlose Sehnsucht, Bejahung des Augenblicks und Ausblick in die Ewigkeit, Sein und Werden, Selbstgenügsamkeit und ruheloses Streben ihre Einheit. Das Unendliche erscheint im Endlichen und das Endliche im Unendlichen. Seele und Körper werden eins.

Dies sind die Motive, die in vielfachen Variationen in den dialoghi d'amore anklingen. Die Liebe erscheint hier als etwas wesenhaft Menschliches, als die Dynamik des menschlichen Lebens selbst. Sie ist nicht dieser Einzelaffekt, der sich als solcher definieren und gegenüber anderen Affekten abgrenzen und bestimmen ließe. In ihr erlebt sich die Seele selbst. Diese Seele ist kein psychologisch-anthropologischer Begriff, auch nicht ein bloß mystisch zu fassendes Es, das Überpersönliche im Menschen. Auch ist es nicht mehr die Ich-Seele eines Augustinus, wie sie nur in der Hinwendung zu einem göttlichen Du sich wiederfinden und ihr eigenes Sein bejahen konnte. Sie ist menschliches Leben und Erleben in Form von Liebe. Was der Mensch ist, erkennt er in der Liebe. Hier findet er den Ausdruck seines kosmisch-menschlichen Schicksals. Hier erlebt er sich selbst in seiner Beziehung zu der höheren Welt und in seiner menschlichen Wesenheit.

Jede Liebe ist Sehnsucht nach dem Überweltlichen. Der überweltliche Sinn ist der Liebe immanent. Die Seele braucht nicht erst Gott zu lieben, um wahrhaft zu lieben, sie braucht sich nicht erst über diese Welt zu erheben, um in einer anderen Welt ihren Gegenstand zu finden. In dem Selbsterlebnis des Liebenden findet die Seele sich selbst wieder, erfährt sie ihren Sinn und ihre Bestimmung. So wird bei aller Wendung in das Überweltliche doch wieder die irdisch-menschliche Immanenz des Liebes-

Digitized by Google

erlebnisses bejaht, das Überweltliche in der Anschauung des Schönen in das menschliche Leben einbezogen. Irdische und himmlische Liebe stellen sich als Momente ein und desselben seelischen Vorgangs dar. Die Widersprüche des menschlichen Lebens gleichen sich aus. Die liebende Seele erlebt die Einheit der Welten, die das Erkennen sondert.

So sehen die Liebenden in der Sehnsucht nach den höheren Welten einen höchsten Ausdruck und eine letzte Steigerung ihrer Liebe. Sie wissen sich dem Unendlichen nahe und erleben in ihrer Liebe die Übergänge vom Endlichen zum Unendlichen. Alle Motive klingen hier gleichzeitig an: nach oben hin der platonisch-neuplatonische Überbau mit seiner in sich durchgeführten Architektonik, nach unten hin die ganze Mannigfaltigkeit des menschlichen Lebens: die Schicksale der Liebenden, das Spiel der Fortuna mit der Liebe, die Sehnsucht nach der Geliebten, die Steigerung der Liebe durch die Abwesenheit der Geliebten. Das Leben ist hier weit genug gefaßt, um auch das in sich begreifen zu können, was das Leben übersteigt: das Unendliche im Leben. Das Erlebnis des Unendlichen an den irdischen Gestalten wird zum Wesentlichen, nicht eine erst nach diesem Leben zu erreichende Seligkeit. Alles stellt sich dar als Erweiterung, Erhöhung, Verklärung eines bereits Vorgegebenen. Steigerung und Vollendung sind die Grundmotive dieser Lebensauffassung, die sich nicht einschränken lassen auf einen sich einmal vollziehenden Akt seelischer Erhebung, sondern sich darstellen als das Leben der Seele selbst, wie es ihr in der Liebe offenbar wird.

Liebe als etwas Kosmisches und Göttliches, das die Liebenden aneinander erleben: dies das Grundmotiv der Dialoghi d'Amore. Verbindung des Weltanschaulichen mit dem Liebeserlebnis: vgl. z. B. Stufenmotiv in Giuseppe Betussi. Il Raverta, in Trattati d'Amore del Cinquecento a cura di G. Zonta. 1912. S. 36 f. Der Mensch dazu bestimmt, die Welt zu erkennen und zu regieren: Betussi, La Leonora. Ibid. S. 327. Mikrokosmos: Leone Ebreo, Dialoghi d'Amore a cura di Santino Caramella. 1929. S. 85. Die Liebe wird als etwas Unendliches erlebt. Vgl. Tullia d'Aragona, Dialogo della infinità di amore (Trattati d'amore) S. 216: *Che Amore è infinito, non in atto, ma in potenza, e che non si può amar con termine; cioè che i desidèri degli amanti sono infiniti.* Die Seele, die keine Befriedigung am Irdischen findet, sucht Ruhe in der göttlichen Schönheit. (Vgl. Castiglione, Il Cortigiano. Lib. IV.) Aufstieg zur göttlichen Schönheit: ... *per la scala che nell'infimo grado tiene l'ombro di bellezza sensuale, ascendiamo alla sublime stantia, ove habita la celeste amabile e vera bellezza.* (Ibid. Vgl. Bembo, Degli Assolani. Lib. III.) So vereinigt die Liebe das Niederere mit dem Höheren. Vgl. Leone Ebreo, l. c. S. 165. *Ancora, gl'inferiori s'unissono con li suoi superiori, il mondo corporale con il spirituale, e il corruttibile con l'eterno, e l'universo tutto col suo creatore mediante l'amore* ... Oder Castiglione, l. c. Lib. VI: *Tu (scil. amore) dolcissimo vinculo del mondo: mezzo tra le cose celesti e le terriene.*

/POMPONAZZI./

Selbstbescheidung des Menschen.

Für Ficino und Pico della Mirandola bedeutet Selbsterkenntnis des Menschen, Erkenntnis seiner Seele. Die Seele aber erkennt sich nur in

Digitized by Google

ihrer Sehnsucht. Das unendliche Streben seiner Seele beweist dem Menschen, daß er nicht in dieses irdische Leben aufgeht, daß hier seine Bestimmung sich nicht erfüllt, daß er nicht ein Wesen dieser irdischen Welt ist, daß er von woandersher stammt, woandershin geht. Denn dieses Leben erschöpft nicht seine Sehnsucht. Es ist seiner Seele nicht adäquat. Das wahre Leben der Seele spielt sich im Unendlichen ab, und nur dort kann es Erfüllung finden.

Die Selbstgewißheit der Sehnsucht bedingt das neue Wertbewußtsein des Menschen. Was Ficino und Pico über den Menschen ausführen, ist dadurch bedingt; alles stellt sich als Ausdruck dieses Wertbewußtseins dar, des Bewußtseins der Wertbesonderheit des Menschen der Welt gegenüber.

Pomponazzi geht in seiner Anthropologie von der Tatsächlichkeit des Menschen, von dem Faktum Mensch aus. Das Wertbewußtsein des Menschen, die Folgerungen, die er aus seiner Sehnsucht zieht, lassen sich mit seiner tatsächlichen Existenz und Seinsweise nicht in Einklang bringen. Er muß die Kraft und die Reife haben, sich das einzugestehen. So darf er nicht von seinem eigenen, in seiner Egoität begründeten Wertbewußtsein ausgehen, sondern von der Anschauung des Ganzen, des Universums, um von hier aus seinen Wert zu bestimmen. Nur durch ständigen Vergleich mit den anderen Wesen, die dem gleichen universalen Zusammenhang angehören, wie er selbst, kann er seinen Wert sinngemäß bestimmen und ermessen, was ihm zusteht und was ihm versagt ist.

Es gibt niederere und höhere Wesen. Sie bilden eine Stufenfolge, in der auch die Wertstellung des Menschen ein für allemal bestimmt ist. Er soll nicht mehr und nicht weniger sein wollen als er ist, sich nicht selbst entfliehen, um in einer fiktiven Selbsterhöhung eine Wertsteigerung zu suchen. Das, was er zu sein wünscht, ist nicht das Entscheidende, sondern das, was er ist. Nicht aus seiner Sehnsucht kann er Auskunft schöpfen über sich selbst, sondern nur aus der Analyse seiner gattungsmäßigen Bestimmtheit.

Der Mensch ist ein mittleres Wesen, ein Grenzwesen. Seine Stelle ist ihm vorgezeichnet an der Grenze zweier Welten. Dadurch ist das Maß seiner berechtigten Ansprüche bestimmt. Er kann nicht mehr erwarten, nicht mehr erhoffen, als ihm kraft seiner Stellung zukommt. Ich bin ein Mensch, bedeutet hier Grenze. Der Mensch erlebt sich als Teil der Welt. Er stellt eine Einzelgattung dar, und innerhalb dieser Gattung fühlt sich das Individuum selbst wieder als Einzelner, als Glied eines Ganzen. Gegenüber der sich in sich isolierenden, sich als Selbstwert erlebenden und aufstrebenden Seele tritt die Menschheit. Wie sich die Welt als letzter, höchster Wert darstellt, von dem der relative Wert der einzelnen Gattungen abhängt, so steht wieder dem einzelnen Individuum der überragende Wert der Menschheit gegenüber. Die Menschenwelt muß dem ganzen Umfang ihrer Wertmöglichkeiten nach zur Darstellung gelangen.

Digitized by Google

Der Mensch muß sich in der ganzen Mannigfaltigkeit seiner Anlagen in den Menschen ausleben. Auf den Menschen, auf den Typus Mensch kommt es an, wie es dem Menschen gegenüber auf die Welt ankommt.

So weiß sich der Mensch als dieser Einzelne, als ein Mensch. Homines: nicht einfach homo. Die Menschheit stellt sich ihm als ein Vielfältiges dar, in dem jeder seine Rolle zu spielen hat, jeder in seiner Tätigkeitsweise gleich notwendig ist. Die Wertbestimmung des einzelnen Menschen kann nicht von dem Individuum und von dessen rein individuell erreichter Vollkommenheitsstufe abgeleitet werden, sondern nur aus den Erfordernissen dieses Ganzen, der Menschheit. Die Menschen müssen verschieden sein; es muß innerhalb der Menschheit verschiedene Vollkommenheitsgrade geben, damit das Ganze sich als eine Symphonie darstelle und das Menschliche in seiner ganzen Mannigfaltigkeit zum Ausdruck gelange.

Es ist hier nicht anders, als im Universum überhaupt. Wie in der Menschenwelt, so muß es in der großen Welt aller Art Wesen geben. Keines dieser Wesen trägt seinen Wert in sich selbst, keines kann seiner eigentlichen Bedeutung nach von sich aus bestimmt werden; nur immer in Hinblick auf das Weltganze wird es seiner eigenen Art nach verständlich. Es ist so, weil das Ganze es erfordert, daß es so sei. Es dient dem Ganzen; es läßt sich nicht aus dem Weltganzen herauslösen, ohne daß es seinen Sinn und seine Bedeutung verlöre, ohne daß es sich selbst unverständlich würde. In dieser Anerkennung einer überpersönlich-universalen Notwendigkeit liegt die letzte Lösung der Probleme, die der einzelne Mensch sich stellt. Warum ist ihm innerhalb der Gesellschaft diese oder jene Stelle angewiesen? Warum lebt er hier überhaupt als Mensch und nicht als eines der höheren Wesen? Warum ist er sterblich? Die Antwort kann nur von dem Weltganzen aus gegeben werden. Nur im ständigen Bewußtsein seiner Weltzugehörigkeit wird dem Menschen seine Bedeutung klar und kann er sich selbst erkennen.

Der Mensch muß seine Stelle in der universalen Weltordnung kennen, um sich richtig einzuschätzen. Er ist ein Mittelwesen: über ihm die himmlischen Wesen, unter ihm die Tiere. (Tractatus de immortalitate animae. 1534. S. 71 f. S. 5. De Fato Op. 1567 S. 615.) Dies die dem Menschen zugewiesene Wertstufe; hier muß er verharren, um die ihm innerhalb der universalen Wertordnung angewiesene Stelle auszufüllen. Hier liegt der nur aus der Wertanordnung des Ganzen zu erschließende Sinn der Gattung Mensch ... *Natura gradatim procedit et ordinat ita quod non coniungit immediate extremum extremo, sed extremum medio*, schreibt Pomponnazzi unter Berufung auf Aristoteles. (De Immortalitate, S. 139; vgl. auch De Incantationibus. Op. S. 143 f.) Es muß in dem Universum verschiedene Vollkommenheitsgrade geben. Es gehört dies zur Ordnung des Weltganzen (vgl. De Fato. Op. S. 976 f.). *Ordo igitur universi exigit tantam diversitatem.* (Ibid. S. 612. Vgl. auch S. 911.) Diese Verschiedenheit macht die Schönheit des Universums aus. *Causa autem istius diversitatis est nobis immanifesta; licet fortassis dici potest, naturam fati et ordinis universi sic exigere pro pulchritudine ejus.* (Ibid. S. 494. Vgl. De Incantat. Kap. VI. Kap. XII.)

Digitized by Google

Die Weltverbundenheit des Menschen.

Pomponazzis Anthropologie stellt einen Versuch dar, den Menschen von seiner gattungsmäßig zu bestimmenden Wirklichkeit aus zu verstehen. Es handelt sich hier nicht mehr um den einsamen Menschen, der in seinem Seelenerlebnis letzte Aufschlüsse über sich selbst und seine Bestimmung sucht. Es ist nicht mehr von dieser in sich zentrierenden Seele die Rede, sondern vom Menschen, wie er sich im Leben darstellt. Der Mensch des Alltags hat hier ebenso seine Stelle wie der Denker. Die Seele, der Geist bleibt dabei das Entscheidende. Aber die Seele wird hier von vornherein gefaßt als der nach außen gerichtete Geist, wie er sich in einer bestimmten Art, die Dinge zu denken, darstellt. Sie bedeutet für Pomponazzi nicht mehr das Ewige, Transzendente, aus dem der Mensch seine göttliche Bestimmung abzulesen vermag, sondern eine bestimmte Geistesart, eine in sich charakterisierte Erkenntnisweise der Dinge. Sie isoliert den Menschen nicht von den übrigen Wesen; sie bildet nicht in ihm selbst einen Bereich, in dem er losgelöst von der Welt sich in sich selbst wiederfindet; sondern gerade an seiner Seele, an der Besonderheit ihrer Funktionen erfährt er die Relativität seiner Stellung in dem Weltganzen. Er kennt höhere und niederere seelisch-geistige Verhaltungsweisen, unvollkommenere und vollkommenere Seelen. Was ihn als Menschen bestimmt, ist diese besondere Geistigkeit. Der Mensch ist Seele, ist Geist, aber eben diese bestimmte Seele, dieser bestimmte Geist. Er ist das Wesen dieser seelisch-geistigen Verfassung. Seine Rangstellung innerhalb des Weltganzen ist ihm dadurch vorgezeichnet. Die Relativität seiner Geistesart führt ihn zur Selbsterkenntnis und zugleich zur Selbstbescheidung. Es wäre vergeblich, wollte er von anderen Geistesweisen träumen, die nicht mehr die seinen, nicht mehr menschlich sind. Wäre er anders, so wäre er eben nicht mehr Mensch.

Die Geistigkeit des Menschen ist etwas Mittleres. Die Tiere nehmen nur das Einzelne im Einzelnen wahr. Höhere Wesen leben in der Anschauung des Allgemeinen. Der Mensch verbindet beides. Wäre er eines dieser höheren Wesen, in deren Denken das Unvergängliche sich spiegelt, so wäre er seiner Geistesart nach unvergänglich; er wäre dieses Unvergängliche selbst. Das Unvergängliche aber erlebt er nur im Vergänglichen. Durch seine Denkweise ist er miteinbezogen in diese Sinnenwelt und teilt ihre Vergänglichkeit. Der Mensch ist dieses sinnlich-geistige Wesen, das nur an und in der Sinnenwelt denken kann, nur vom Einzelnen aus zum Allgemeinen zu gelangen vermag, kein Wesen der Intuition, der begrifflichen Anschauung. Zwar hat die menschliche Seele kraft ihrer begrifflichen Kenntnisse Teil am Ewigen; das Geistige in ihr gehört der Ewigkeit an; aber nie ist die Seele in diesem Sinne ganz vergeistigt. Sie bleibt von der Geisteswelt gesondert; sie geht in ihr nicht auf. Sie bleibt mit der Sinnenwelt verbunden. Ihrer Denkstruktur nach ist sie hier verankert.

Digitized by Google

Darum eben kann auch der Mensch für diese bestimmte Denkart, wie sie sich in seinem sinnlich-geistigen Verhalten ausdrückt und sein Wesen ausmacht, keinen Ewigkeitswert beanspruchen. Im Vergänglichen und am Vergänglichen denkend, ist er selbst vergänglich. Er kann nicht aus sich heraus; er kann nicht über sich hinaus. Er ist schicksalsmäßig durch seine Denkweise selbst an die vergängliche Sinnenwelt gebunden. Dieser Mensch ist in seiner Welt kein Fremdling mehr. Seine Seele gehört nicht einer anderen Welt an, während er nur seiner körperlichen Existenzweise nach hiernieden weilen würde. Er ist nicht dieses Doppelwesen, das zwei verschiedenen Welten angehört, und dessen Seele sich danach sehnt, sich zu einer höheren Welt zu erheben. In seiner seelisch-geistigen Struktur selbst findet er diese Welt wieder, die er nicht verlassen kann, ohne aufzuhören Mensch zu sein. Nicht der Unterschied von Körper und Seele ist hier das Entscheidende, sondern in der Seele selbst findet sich diese Doppelheit der Welten, die eben zur Wesenheit dieses Denktypus: Mensch gehört.

Der Mensch läßt sich niemals nur von sich aus, sondern immer nur vom Anderen aus, verstehen. Er findet den Weg zu sich selbst nur durch das Andere, erkennt sich selbst, versteht sich am Anderen. Erkenne dich selbst: bedeutet in diesem Sinne: Schaue dich um in dieser Welt, lerne die Welt schauen, um daran zu bestimmen, was du selbst bist und was du bedeutest. Sein Denken ist auf das Gegenständliche gerichtet; es läßt sich nur aus der Art, wie sich ihm das Gegenständliche darstellt, deuten. Es gibt kein davon unabhängiges Seelenerlebnis. Seele bedeutet Wissen, Gerichtetsein auf das Andere. Die Seele läßt sich nicht ablösen von dem, was sie weiß, von der Art ihres Wissens. Nichts berechtigt den Menschen, ihr einen Selbstwert zuzuschreiben, den sie in der Loslösung von der Welt, in dem Erlebnis ihrer selbst als eines von der Welt unabhängigen Wesens mit daraus entspringenden grenzenlosen Steigerungsmöglichkeiten verwirklichen würde. Der Wert der Seele bestimmt sich durch den Wert des Erschauten. Nur soweit sie geistig ist, soweit sie teilhat an der objektiven geistigen Welt, soweit sie das Ideelle schaut, stellt sie einen Wert dar, der sie über den Wertzusammenhang der Sinnenwelt erhebt. Niemals aber ist die Seele wirklich Geist, und hierin liegt ihre Beschränkung. Sie kann nicht ohne diese Sinnenwelt denken; sie ist ihrer Struktur nach mit dieser Sinnenwelt verflochten. Das ist ihre Grenze und ihr Schicksal.

Es liegen in dieser Richtung auf das Objektive, in der Auffassung des Menschen von der Welt aus und des einzelnen Menschen wieder von der Einheit der Menschheit aus, in dem Hervorheben des Wertes der sich in der Erfassung der Welt zu betätigenden geistigen Funktionen bedeutsame Momente für die Ausbildung der modernen anthropologischen Auffassungsweisen. Wohl gehört der Mensch dieser Welt an, so hieß es, aber nicht seiner Seele nach. Seine Seele stammt von anderswoher, ist zu etwas anderem bestimmt. So suchte denn die Seele die Welt zu überwinden; die

Digitized by Google

Seele war mehr als die Welt. Nun ändert sich das Wertverhältnis von Welt und Seele. Gegenüber dem Wert des Ganzen, des Universums, kann der Mensch immer nur einen abgeleiteten Wert darstellen. Seine Forderungen sind von vornherein durch die Erfordernisse des Weltganzen eingeschränkt. Es kann in diesem Sinne kein grenzenloses Streben, kein Sicherheben über die Welt geben. Der Wunsch des Menschen, die Sehnsucht seiner Seele können nicht das Entscheidende sein. Es gibt diese Welt, und an dieser Welt soll der Mensch seine Wünsche bemessen; nur von ihr aus kann er die Berechtigung des von ihm Ersehnten beurteilen.

Damit gelangt eines der Grundmotive des antiken Denkens zu neuer Darstellung: das Weltbewußtsein, von dem aus der Mensch sich sein Leben deutet, die bewußte Einreihung seiner selbst in den Weltzusammenhang, die Anerkennung eines Fatums, einer universalen Gesetzlichkeit, der keiner sich entziehen kann. Aber dieses Weltbewußtsein führt — jedenfalls zunächst — nicht wieder zur Ausbildung eines seiner selbst mächtigen Ichs, das sich der Welt gegenüberstellt, zum Ideal des antiken Weisen. Der Mensch isoliert sich nicht in sich selbst, um sich in seinem Verhältnis zum Universum zu erleben. Der Mensch bleibt Mensch. Es handelt sich hier um das Gattungswesen Mensch, nicht um den sublimierten Menschen, um den antiken Weisen, um den Philosophen. Dieser bringt in sich nicht den Menschen schlechthin zur Darstellung, sondern nur einen bestimmten Menschentypus. Philosoph sein bedeutet innerhalb des menschlichen Wertzusammenhangs etwas Partikulares. Das Menschliche muß anderswo gesucht werden, in etwas, das allen Menschen zugänglich ist, in etwas, das sich als Forderung, die sich an alle Menschen richtet, fassen läßt. Dieses aber kann nur nach Maßstäben geschehen, die sich an alle Menschen überhaupt anlegen lassen und eben den Menschen als solchen betreffen. Der moralisch gute Mensch tritt hier an Stelle des idealen Menschen, der allgemein menschliche Wert an Stelle einer nur wenigen auserlesenen Individuen erreichbaren Wertsteigerung. Der Mensch überwindet nicht die Welt in sich selbst, zieht sich nicht in sich selbst zurück, um in seinem Selbstbewußtsein eine letzte Lösung zu finden, sondern er lebt in dieser Welt, stets bewußt seiner relativen Bedeutung innerhalb des Universums und der Menschheit.

Die Seele des Menschen ist bei Pomponazzi durchaus relativ bestimmt. In ihr gelangt eine bestimmte Form der Geistigkeit zum Ausdruck. Der Mensch ist das Wesen dieser Geistesart. Gäbe es Menschen, die nicht auf die gleiche Art denken würden, so würden sie eben nicht der menschlichen Gattung angehören (vgl. Douglas, The philosophy and psychology of Pietro Pomponazzi S. 95). Wollte der Mensch ein anderer werden, so würde er nicht mehr dieses Wesen Mensch sein, und es würde sich überhaupt nicht mehr das menschliche Problem stellen, sondern das Problem irgendeiner anderen Art Wesen. Aber gerade dieses Problem soll gestellt werden.

Damit ist auch die Stellung des Menschen zu der höheren Welt bestimmt. Soweit der Mensch das Unveränderliche, Allgemeine denkt, gehört er dieser Welt an, hat er Teil am Ewigen. Doch eben diese Erkenntnis ist im Menschen nur undeutlich, da er nicht bildlos denken kann (vgl. De Imm. S. 90). Sein Geist ist nur ein Schatten des

Digitized by Google

Geistes, der das Unveränderliche körperlos und bildlos schaut (vgl. ibid. S. 63). Die menschliche Seele hat keine von dieser Sinnenwelt ablösbare Existenz; sie existiert nur in Verbindung mit dieser Welt und in ständigem Bezug auf diese Welt.

Der Mensch als Seele und der Mensch als Weltwesen.

Wenn die Philosophen der Renaissance das Problem der Wertbestimmung des Menschen stellen, so gehen sie dabei von der Annahme aus, daß es über dieser Welt andere höhere Welten gibt und dementsprechend höhere Wesen. Dies ist für sie nicht einfach eine kosmologische Hypothese, sondern es drückt sich hierin das Bewußtsein aus, daß, mag sich der Mensch auch im Vergleich zu den niederen Wesen als etwas Höchstes betrachten, er doch für sich selbst nichts Höchstes darstellen kann. Er fühlt sich durch den Körper beschwert. Er erkennt die Begrenzung seiner Denkmöglichkeiten; er ist sterblich u. dgl. m. Er sucht seinen Selbstwert in seiner Geistigkeit; aber dieser Wert stellt gegenüber der Totalität der psychophysischen Lebenseinheit: Mensch immer nur etwas Partielles dar. Der Mensch ist nicht ein rein geistiges Wesen; er erfaßt sich als Komplex von höheren und niedereren Werten, ohne daß es ihm möglich wäre, den höchsten Wert, der ihm als sein eigentlich wesenhafter Wert erscheint, rein zur Darstellung zu bringen. Er ist nicht das, was er sein möchte, was er auf Grund seiner in ihm angelegten Wertmöglichkeiten zu sein verlangt. Er ist der mit sich selbst unzufriedene Herrscher einer Welt, dem seine privilegierte Stellung in dieser Welt nicht genügen kann und der Ausschau hält auf höhere Wesen, in denen das, was sich in ihm nur unvollkommen erfüllt, in vollkommener Weise zur Darstellung gelangen würde.

Nun sahen Ficino und Pico della Mirandola gerade in dem Ungenügen der menschlichen Seele an dieser Welt, in dem Streben nach dem Höheren, wie es in seiner Seele selbst angelegt ist, den eigentlichen Wert des Menschen. Nicht was der Mensch ist, ist hier das Wesentliche, sondern das, was er will. Ist auch die menschliche Seinsweise begrenzt, so kennt doch das menschliche Streben keine Grenzen. Die naturhaft gefaßten Eigenschaften des Menschen, die der Sehnsucht seiner Seele entgegenwirken, können dann nur als das negative Komplement dieser Sehnsucht in Betracht kommen und sind etwas zu Überwindendes. Der Mensch lehnt sich gegen seine natürliche Bedingtheit auf.

Für Pomponazzi hingegen ist die Natur des Menschen das ein für allemal Gegebene, das nie zu Überschreitende. Der Umstand, daß der Mensch anders sein möchte, ist nur eine Anmaßung, die für die Lösung des anthropologischen Problems selbst irrelevant ist. Der Mensch sehnt sich nach Unsterblichkeit; sein Wunsch, seine Sehnsucht können aber nicht das Entscheidende sein. Er muß sich so hinnehmen, wie er ist, und seine Aussichten auf Unsterblichkeit von der Analyse und Bestimmung seiner Natur aus bemessen. Nicht das seelische Erlebnis kann zu einer

Digitized by Google

Beantwortung der Frage der Unsterblichkeit führen, sondern nur von seiner Stelle im Weltganzen aus kann der Mensch Antwort auf seine Frage finden: Hat dieses nur stets in Vergleich mit anderen Wesen bestimmbare, gattungsmäßig aufzufassende Wesen: Mensch Aussichten, unsterblich zu sein?

Damit kommt ein Motiv zum Ausdruck, das für die Ausbildung eines von aller religiös-christlichen Einstellung unabhängigen Menschentypus von entscheidender Bedeutung ist. Ficinos und Picos Ausführungen über den Menschen sind Ausdeutungen und Rechtfertigungen menschlicher Sehnsucht. Hier ist das augustinische Grunderlebnis ungesondert von den platonisch-plotinischen Motiven wirksam. Nun aber unternimmt es der Mensch, seine Aussichten für ein Fortleben nach dem Tode von seiner gattungsmäßigen Faktizität aus zu bemessen. Er stellt die Frage sich selbst gegenüber nicht anders, als er sie jedem anderen Wesen gegenüber stellen würde. Ist der Mensch zur Unsterblichkeit veranlagt? Finden sich in seiner Wesensart diejenigen Elemente, die ihn als unsterblich erscheinen lassen könnten? Der Mensch erfaßt sich als eine positive Gegebenheit. Er stellt die Fragen, die ihn betreffen, von der ein für allemal feststehenden gattungsmäßigen Bestimmtheit: Mensch aus; er sieht sich als Mensch in seiner naturhaften Relativität und acceptiert seine Schranken.

Diese Auffassungsweise des Menschen ist aber nun nicht einfach durch seine psychophysische Konstitution bestimmt. Das Wesentliche ist vielmehr dies, daß aus der besonderen Art des Geistig-Seelischen gefolgert wird, daß seine Seele nicht unsterblich sein könne. Dem menschlichen Denken kommt als solchem kein Ewigkeitswert zu. Es ist an der vergänglichen sinnlichen Welt orientiert und mit ihr untrennbar verbunden. Sollte die Seele unsterblich sein, so müßte sie anders denken. Wäre sie ein reiner Geist, der in der Anschauung körperloser Wesenheiten verweilt, so wäre sie unsterblich. Dann wäre es aber nicht die menschliche Seele, um die es sich handeln würde, sondern etwas anderes.

Damit ist nun auch das Verhältnis des Menschen zu der umgebenden Welt bestimmt. Daß der Mensch seiner körperlichen Organisation nach zu dieser Welt gehört, wird von keiner Seite bestritten; aber seiner Seele nach, so hieß es bei Ficino und Pico della Mirandola, stammt er anderswoher, gehört er einer anderen Welt an, und weil die Seele das eigentlich Wesenhafte des Menschen ist, so ist er auf Erden ein Fremdling, lebt er in einer Welt, die nicht die seine ist. Nun aber wird es ihm deutlich, daß auch inbezug auf seine Seele diese Welt die seine ist, daß er seiner ganzen seelischen Einstellungsweise nach sich nicht in eine andere Welt versetzt denken kann, ohne daß er damit seine Seele gewissermaßen gegen eine andere vertauschen müßte und eben damit aufhören würde, er selbst, d. h. Mensch zu sein.

So bedeutet Menschsein von vornherein eine geistig-seelische Verbundenheit mit dieser Welt, einer menschlichen Welt, mit einem be-

Digitized by Google

stimmten Weltbilde, wie es der seelisch-geistigen Verfassung des Menschen entspricht. Der Mensch bedarf dieser Welt, um an ihr und in ihr zu denken. Es läßt sich hier keine Sonderung vornehmen, durch die diese Welt und diese Seele voneinander getrennt wären; sondern Welt und Seele gehören zusammen. Nur inbezug auf diese Welt ist menschliches Denken möglich; nur für diese Welt ist der Mensch seiner ganzen Haltung nach bestimmt; nur hier ist er zu Hause.

Damit scheint nun auch dieser besonderen Wertstellung, die der Mensch sich zuschreibt, wenn er sich nicht nach seiner irdischen Existenzweise, sondern nach den Eingebungen seiner Sehnsucht beurteilt, die Grundlage zu fehlen. Für dieses außerweltliche Wesen ist in diesem durch eine allgemeine Gesetzlichkeit geregelten Universum kein Platz. Der Mensch kann sich nicht auf Grund einer ihm im besonderen zukommenden Freiheit dem allgemeinen Fatum gegenüberstellen, so wenig er sich aus seiner gattungsmäßig naturhaften Bestimmtheit herauslösen und sich dem Ganzen gewissermaßen von einem außerweltlichen Orte aus gegenüberstellen kann. Es ist dieses Drinnensein des Menschen in der Welt, sein Vorherbestimmtsein sowohl seiner ganzen gattungsmäßigen Art wie dem Verlauf seines Lebens nach, die für Pomponazzi das entscheidende Moment darstellen.

Der Mensch löst sich nicht von der Welt ab; er sucht sich nicht der Welt gegenüberzustellen in der Selbständigkeit seines Seelenerlebnisses; er erhebt sich nicht über diese Welt zu Gott und beansprucht kein Privileg den anderen Weltwesen gegenüber. Er will nicht mehr sein, als ihm der Weltordnung nach zukommt; er will nicht mehr als Mensch sein. Es verlangt ihn nicht nach einem Gott, der sich im besonderen um ihn kümmere. Auch strebt er nicht mehr nach einer Freiheit, die ihn aus der allgemeinen Naturgesetzlichkeit herausheben würde. Wie alles in der Welt, ist auch er dem Fatum unterworfen. Was einen Anfang hat, entwickelt sich, erreicht einen Punkt der Reife und stirbt ab: die Dinge, die Flüsse, die Städte, die Staaten, die Religionen, führt Pomponazzi aus. Nur was nie entstanden ist, ist ewig. Der Mensch erlebt sich in seiner Vergänglichkeit. Die Vergänglichkeit ist etwas wesenhaft zu ihm Gehörendes. Er ist in sich nichts Ständiges. Er hat keinen Anspruch auf Dauer.

Es kann nicht anders sein; man müßte denn wollen, die Welt wäre anders. Aber eben dies kann der Mensch, der das Ganze und die in sich vollendete Weltordnung schaut, nicht wollen. Es wäre dies eine durch nichts zu rechtfertigende Anmaßung, eine unzulässige Wertverschiebung vom Allgemeinen auf das Einzelne, von dem Ganzen auf die Teile. Der Mensch ist sich seiner durchgängigen Abhängigkeit von der Welt bewußt. Er lebt nie außerhalb dieser Welt. Alles in seinem Leben ist welthaft; alles steht in Zusammenhang mit dem Weltganzen; in jedem Augenblick macht sich die Ordnung des Universums gelten. Immer ist die Welt da,

Digitized by Google

aus der es für den Menschen kein Entrinnen gibt, sowenig er sich selbst entrinnen kann.

Der einzelne Mensch ist in dieses Weltgeschehen miteinbezogen. Sein Leben hängt von den Sternen ab, deren Lauf ständig wechselt. *Unde corpora caelestia secundum diversas partes suas et diversos aspectus caussant diversitatem in mundo inferiori.* (De Inc. Op. S. 255 f.) Die eine universale Gesetzlichkeit regiert alles: die Naturvorgänge und ebenso die Menschen und ihre Meinungen (vgl. De Fato S. 651). Alles nur ein einheitliches Geschehen, in dem geschichtliche Ereignisse und Naturvorgänge miteinander ständig verbunden sind (vgl. De Inc. Cap. XII). In dieses alles umfassende Weltgeschehen fügt sich das Leben des Menschen ein, bedingt wie alles andere durch das Fatum.

Betrachten wir so den Menschen in seiner schicksalsmäßigen Abhängigkeit von dem Weltganzen, so ergibt sich daraus der Primat und die Wertüberlegenheit der Welt. Die Ansprüche und Erwartungen des Menschen sind von vornherein begrenzt. Er muß sich der Welt gegenüber zu bescheiden wissen. Dies ist der Gesichtspunkt von Pomponazzi. Geht man hingegen mit Ficino und Pico della Mirandola von der Andersartigkeit und Selbständigkeit der Seele der Welt gegenüber aus, so scheint sich das Verhältnis umzukehren. Der Mensch gehört dann nicht mehr seinem eigentlichen Wesen nach dieser Welt an. Er sucht die Welt zu überwinden. So stellt sich der Mensch einmal als Glied des Weltganzen dar und muß sich als solches wissen; zum anderen ist er das Wesen, das in dieser Welt ist, aber seiner Seele nach dieser Welt nicht angehört.

Der Mensch erkennt die Macht der alles bestimmenden Gesetzlichkeit des Universums an; er ist sich seiner Abhängigkeit von dem Ganzen bewußt. Zugleich aber erscheint ihm als das eigentlich Bedeutsame für den Menschen nicht die Spekulation über diese Welt, sondern die Lebensgestaltung, das Handeln. Der Mensch kann leben, ohne über den Weltzusammenhang Bescheid zu wissen. Ja eigentlich liegt es gar nicht in der Art des Menschen, hier das Wesentliche zu suchen. Es genügt ihm, Mensch zu sein. Das menschliche Leben, wie es sich außerhalb aller spekulativen Einstellung abspielt und sich nach sittlichen Grundsätzen regelt, stellt den eigentlich menschlichen Wert dar.

Ficino und Pico della Mirandola sprechen von dem Selbsterlebnis der Seele, das den Menschen über die Schranken dieses Lebens erhebt. Bei Pomponazzi kommt der Mensch selbst zu Worte, der Mensch, wie er sich als Mensch unter Menschen weiß. Er ordnet sich ein in die Menschenwelt und auf Grund seiner Zugehörigkeit zu der Menschheit in das Weltganze. Er kann seine Seinsweise immer nur von dem Allgemeinen aus deuten. Es gibt keinen Gott mehr, für den er, dieser Einzelne, etwas Besonderes bedeuten könnte. Gott sieht ihn nicht. Für Gott gibt es nur Gattungen.

So berechtigt den Menschen nichts mehr, sich eine überweltliche Rolle zuzuschreiben. Er ist eines der gattungsmäßig bestimmten Weltwesen und soll sich als solches erleben und als Mensch zu leben wissen.

Sucht der Mensch Werte, die ihm eigen sind, so kann er diese nur in Maximen finden, auf Grund deren er sein Leben regelt. Hierzu aber bedarf es keiner Spekulation über das Weltganze. Der intellectus practicus ist das eigentlich Menschliche, führt

Digitized by Google

Pomponazzi aus. (Vgl. De imm. S. 110 ff.) *Nam speculativus intellectus non est hominis, sed Deorum.* (Ibid. S. 109.) Verschiedene Werte können durch verschiedene Menschen verwirklicht werden. Dies gehört zur Vollendung des Menschengeschlechts, das nur durch die Verschiedenheit der Betätigungsweisen bestehen kann. Aber nur die sittlichen Werte stellen allgemein menschliche Werte dar. . . . *quare omnes debent esse studiosi et boni, esse vero philosophum, mathematicum, architectum sunt fines partiales.* Nur der moralische Wert kommt dem Menschen als solchem zu. . . . *secundum namque virtutes et vitia homo dicitur bonus homo, et malus homo: at bonus metaphysicus non bonus homo dicitur. sed bonus metaphysicus.* (Ibid. S. 110 f.)

Das Menschliche ist der eigentliche Wert. So kann eine besondere, auf bestimmte Individuen beschränkte Einstellung, wie die intellektuell-kontemplative Haltung, nicht das Entscheidende sein. Nach seinen Handlungen soll der Mensch beurteilt werden. Das Religiöse und das Metaphysische treten in den Hintergrund. Der Mensch begrenzt sich in sich selbst, und ist er einmal seiner Grenzen und seiner Abhängigkeit bewußt geworden, so wendet er sich zum Leben und sucht es nach „praktischen" Grundsätzen zu regeln. Auf dieses Leben kommt es nun an, das seinen vollen Sinn erst erhält, wenn der Mensch weiß, daß es kein anderes gibt. *Unde si anima est immortalis, terrena despicienda sunt, et aeterna prosequenda: at si mortalis existat, contrarius modus prosequendus est.* . . . (Vgl. ibid. S. 143. Auch für die Moral ist die Annahme der Sterblichkeit des Menschen günstiger; cf. ibid. S. 139.)

DER MENSCH IN DER RENAISSANCE.

Der kosmische Wert des Menschen und der Sinn des Lebens.

In der kosmischen Anthropologie der Renaissance handelt es sich vor allem darum, den Wert des Menschen zu bestimmen. Der Wertgesichtspunkt hat hier den Primat gegenüber allem Tatsächlichen. Dies ist sowohl für die philosophisch-anthropologische Einstellung von Ficino und Pico, wie für die von Pomponazzi kennzeichnend. Sie wissen von jedem Geschöpfe zu sagen, in welche Wertstufe es gehört. Sie wissen, was jedes in kosmischer Hinsicht wert ist. Unsicherheit besteht hier nur in der Wertung des Menschen, und hier eben setzt die philosophische Anthropologie der Renaissance ein. Um den menschlichen Wert zu bestimmen, muß man nun freilich wissen, was der Mensch ist. Doch dient die Charakteristik des Menschen letzthin nur dazu, das Wertverhältnis des Menschen zu den übrigen Geschöpfen, zu der Welt, und zu Gott zu bestimmen.

Aus dieser Wertbestimmung des Menschen werden dann wieder gewisse Folgerungen gezogen, vor allem inbezug auf die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Das Wesen, das diesen Wert repräsentiert, muß unsterblich sein, sagen die einen. Ein solcher Wert kann nicht untergehen. Die Seele gehört einer höheren Welt an. Oder es heißt umgekehrt: aus der Wertstellung des Menschen im universalen Ganzen folgt, daß er nichts Dauerndes darstellt. Er hat keinen Anspruch darauf, das Schicksal der höheren Wesen zu teilen. So bringt sich der Mensch seinen Wert zu Bewußtsein und deutet aus diesem Werterlebnis sein zukünftiges Schicksal. Bin ich es wert, unsterblich zu sein? Kommt es einem Wesen dieser bestimmten Wertordnung zu, unsterblich zu sein?

Digitized by Google

Der Mensch stellt so einen zu bestimmenden Wert in einer empirisch noch unbekannten Welt dar, deren Wertgliederung aber bekannt ist. Dies bezieht sich indessen immer nur auf den generell zu bestimmenden Typus: Mensch, auf das Weltwesen Mensch, nicht aber auf diesen besonderen Menschen, wie er sich von seinem eigenen, sich in dieser Welt abspielenden Leben aus erfaßt. Die Bestimmung der Wertstellung des Menschen im kosmischen Ganzen führt nicht zu einer Deutung des menschlichen Lebens in der Mannigfaltigkeit seiner Geschehnisse, die den Lebensverlauf im Einzelnen bestimmen. Der Mensch weiß wohl, was er als solcher wert ist; doch kennt er nicht den Sinn seines Lebens. Wohl stellt sich ihm die Welt als ein nach Wertstufen gegliedertes Ganzes dar und läßt sich von da aus der Wert des Menschen bestimmen; doch bedeutet dies nicht, daß der Mensch einem sinnvollen Zusammenhang eingefügt ist, daß er den Sinn des Ablaufs des individuellen Lebens und des der Völker aussprechen könnte. Hier vielmehr ist der Bereich der Fortuna, und alles erscheint als ein fortwährender, willkürlicher Wechsel und als ein sinnloses Spiel.

Zur Deutung des menschlichen Lebens und zur Überwindung der an der Lebenserfahrung gebildeten Vorstellung der Fortuna, scheinen sich aber nun zwei Auffassungsweisen darzubieten, in denen das Verhältnis des menschlichen Lebens zu der Welt bestimmt ist. Einmal betrachtet sich der Mensch als gattungsmäßig begrenztes Wesen in dem Weltganzen und erfaßt sich in seiner Weltverbundenheit. Hier erkennt er die Macht des alle Lebensläufe regelnden Fatums an. Zum anderen vertieft er sich in seine „überweltliche" Seele und gelangt zum Bewußtsein seiner Unabhängigkeit von der Welt. Er fühlt sich als freies geistiges Wesen. Einmal erfaßt er sich als ein Wesen, das sich kraft seiner Geistigkeit der ganzen übrigen Welt entgegenzustellen vermag, in sich selbst etwas findet, das ihm seine Freiheit sichert, zum anderen bringt er sich zur Darstellung als naturhaft bestimmtes Gattungswesen, das nur in einer durchgängigen Abhängigkeit von der Welt existieren und leben kann.

Fatum und Freiheit: hier scheint ein letzter Gegensatz der Welt- und Lebensanschauungen zum Ausdruck zu gelangen. Doch so bedeutsam auch dieser Gegensatz für die weitere Ausbildung der anthropologischen Auffassungsweisen sein mag, keine der beiden hier entwickelten Anschauungsweisen führt wirklich zu einer Lösung der Probleme, wie sie sich von der konkreten Lebensgestaltung aus stellen. Ist der Mensch auch frei, wie Pico della Mirandola dies lehrt, so gilt dies nur von seiner Seele. Die Gestaltung seines Lebensverlaufs und all der so verschiedenartigen Lebensläufe läßt sich von da aus nicht deuten. Nun mag ja der Philosoph darauf hinweisen, daß diesem Leben, wie es sich den mannigfaltigen Geschehnissen nach abspielt, keine allzu große Bedeutung beizulegen ist. Auf die Seele kommt es an, nicht auf das Leben. Aber die Absonderung vom Leben kann doch wiederum für den Renaissancemenschen nicht etwas

Digitized by Google

Letztes bedeuten. Er will wirken und leben. Mögen auch die Liebenden sich zu höheren Welten erheben, der Weg dazu führt sie durch das Leben, durch die Liebe, die sie aneinander erleben. Die liebende Seele weiß nun, daß in ihrem Leben Glück und Unglück in gleicher Weise ihre Stelle haben. Aber es steht nicht in ihrer Macht, den Lauf der Ereignisse zu regeln.

Hier scheint nun die Welt- und Lebensanschauung eines Pomponazzi den Problemen der konkreten Lebensgestaltungen näherzukommen. All das Seltsame, Wechselnde im Leben findet hier seine Erklärung aus der Sternenwelt. Was der Mensch auch erlebt, die unberechenbare Mannigfaltigkeit von Schicksalen und Begebenheiten erhält hier eine kosmische Begründung. Es wird von den Sternen aus gedeutet. Wenn aber das Schicksal des Menschen von höheren Mächten abhängt, so kann doch der Mensch darin nicht die Beantwortung der Fragen finden, wie er sie sich selbst von seinem eigenen Leben aus stellt. Das Schicksal des Menschen ist abhängig vom Weltganzen; der Mensch ist dem Weltenlauf schicksalsmäßig eingeordnet. Das gilt für ihn nicht nur als Menschen überhaupt, sondern als diesen Menschen, als dieses Individuum. Der Astrologe stellt ihm sein Horoskop. Wie er aber nun seine eigene Lebenserfahrung in Betracht zieht, bleibt ihm dies alles fremd. Was sich von der Welt aus gesehen als notwendig erweist, ist vom Leben aus gesehen Zufall. Die Liebenden können wohl ihr Schicksal an den Sternen ablesen; aber von ihrer Liebe, von ihrem Leben aus erscheinen ihnen die Ereignisse als Spiel des Zufalls. Sie sind Gesetzen unterworfen, die nicht die ihren sind.

Von der Immanenz des Lebensverlaufs aus gesehen stellt sich auch hier das Leben, wie es der Mensch inbezug auf sich selbst erlebt, als etwas Sinnloses und Zufälliges dar. Mag sich der Mensch auch schließlich sein Leben durch den Einfluß von Mächten einer anderen Welt erklären, es bleibt ihm unverständlich. Was von der Welt aus gesehen sich als notwendig darstellt, erscheint als Spiel der Fortuna, sowie die Frage des Lebens vom Leben selbst aus gestellt wird. Die Lebensereignisse stellen sich in der menschlichen Erfahrung nach wie vor als Spiel der Fortuna dar. Ein Sinnbezug der kosmischen Gesetzmäßigkeit auf das Leben des einzelnen Menschen ist nicht vorhanden. Die Gesetze vollziehen sich an ihm; sie sind aber nicht für ihn erlassen.

So vermag der Philosoph dem Menschen wohl seine Bestimmung als Mensch zu deuten und ihm zu zeigen, daß er in dem Weltganzen eine bestimmte Stelle einnimmt und ihm zugewiesene Funktionen zu erfüllen hat. Aber sowie sich der Mensch nun der Tatsächlichkeit seines Lebensverlaufs zuwendet, sich auf seinen Lebensverlauf, wie er sich für jeden im besonderen darstellt, besinnt, ist er das allen Zufällen ausgesetzte Wesen, das Wesen, das hin und hergetrieben wird, ohne daß es in diesem ganzen Spiel die Bedeutung wiederfinden könnte, die es seinem eigenen Leben zuschreibt. Weder bei Ficino und Pico noch bei Pomponazzi findet

Digitized by Google

das Problem des Lebens, wie es der Mensch von der Eigenbedeutung dieses Lebens aus stellt, eine Lösung. Mag der Mensch in sich seine Seele als etwas Überweltliches erleben oder sich zu der Anschauung des Weltganzen erheben, sowie er sich selbst wieder zu seinem Leben zurückwendet, sieht er sich allen Launen unbekannter Mächte ausgesetzt, erfaßt er sich als ein Wesen, dessen Geschick in dem allgemeinen Weltgeschehen oder von dem Erlebnis seiner unsterblichen Seele aus als etwas Bedeutungsloses, von Zufällen bestimmtes erscheint.

Die Lösung des Problems, das sich hier stellt, kann nur von dem Leben selbst aus, von der Lebensaktivität aus kommen. Wie kann sich der Mensch zum Schicksalmäßigen in seinem Leben stellen? Wie kann er hier gegenüber den Wirkungen fremder, indifferenter oder feindlicher Mächte seine eigenen Werte und Ziele zur Geltung bringen? Wie kann er sich schließlich sein eigenes Leben aus den Gegebenheiten dieses Lebens selbst verständlich machen?

Der handelnde Mensch. Machiavelli.

Oh misera Fortuna, quanto sono i tuoi movimenti vari et fallaci nelle mondane cose! (Boccaccio, Il Filocolo.) In all dem Regellosen, Überraschenden, im Unerwarteten, Unvorhergesehenen, Unvoraussehbaren des Lebens sieht der Mensch der Renaissance die Macht der Fortuna. Das Leben stellt sich ihm in seinem Verlauf als eine bunte Mannigfaltigkeit dar, die einen unerschöpflichen Stoff für die künstlelerische Darstellung bietet. Bald kommt es so, bald kommt es anders, ohne daß sich hier etwas im voraus bestimmen ließe und man sich auf etwas verlassen könnte. *Ogni cosa è fugace e poco dura; Tanto Fortuna al mondo è mal costante: Sola sta ferma e sempre dura morte.* (Lorenzo de'Medici, Sonetti.)

So stellt sich Fortuna vom menschlichen Leben aus gesehen dar. Jeder hat sein besonderes Leben. Jeder hat etwas zu erzählen, und jede Erzählung ist wieder anders, bildet eine Abfolge von Ereignissen, in der sich die Macht der Fortuna kundgibt und aus der der Mensch immer von neuem lernt, daß sich hier nichts voraussehen läßt und die bestbegründeten Erwartungen getäuscht werden.

Nun tritt bei Machiavelli an Stelle des stets nur in seiner Vereinzelung erscheinenden individuellen Lebens das Gemeinschaftswesen. Es handelt sich nicht mehr um die Unübersehbarkeit individueller Lebensläufe, sondern um eine Reihe von Ereignissen, die geschichtlich bedeutsam sind. Dadurch wird zwar an der Launenhaftigkeit der Fortuna nichts geändert, wohl aber läßt sich ihr Spiel besser überschauen. Was sich heute ereignet, hat sich in früheren Zeiten ereignet. Das gleiche Spiel wiederholt sich im geschichtlichen Leben. (Vgl. dazu: Brief von Guicciardini an Machiavelli. 1521, 18 Mai und Machiavellis Antwort darauf.)

Digitized by Google

Gewisse Regelmäßigkeiten des Spiels der Fortuna werden sichtbar. In der scheinbar unübersehbaren Mannigfaltigkeit der Ereignisse lassen sich charakteristische Fälle aufweisen, an denen der Mensch das Spiel der Fortuna zu erschauen vermag. Nicht daß er hier zur Aufstellung allgemeiner Regeln gelangen könnte, das Unberechenbare des Lebens in etwas allgemein Berechenbares und rational zu Erfassendes zu wandeln vermöchte. Das Seltsame, Absonderliche des Lebens bleibt bestehen. Es bildet den ständigen Hintergrund der Lebensanschauung Machiavellis. Aber der Mensch steht diesem Spiel nicht fassungslos und machtlos gegenüber; er ist nicht einfach das ohnmächtige Wesen, das den Eingriffen der Fortuna wehrlos ausgesetzt ist, oder nur in sich selbst, in seinem gefestigten Selbstbewußtsein Schutz gegen das Übermächtige des Unberechenbaren und Zufälligen finden kann: er vermag unter gewissen Bedingungen den Kampf mit der Fortuna aufzunehmen. Das menschliche Leben stellt sich nicht mehr als eine unberechenbare Mannigfaltigkeit von Möglichkeiten dar, sondern als eine Wiederholung gleichartiger Konstellationen. Auf Grund der geschichtlichen Erfahrung gliedert sich dann das Ganze des geschichtlichen Verlaufs in eine Reihe typisch sich wiederholender Fälle. So kann der Mensch bestimmen, welches die geschichtliche Lage ist, die sich ihm darbietet. (Vgl. dazu u. a. Discorsi III, 43.)

Die Menschen, die in einer bestimmten geschichtlichen Lage handeln, sind durch etwas bedingt, das sie nicht überschauen können. Analysiere ich aber nun diese Situation, so erscheint sie als Zusammenhang zusammenwirkender Momente. Daß dieser Fall sich nun hier gerade wieder ereignet, hängt nicht von dem Willen der Menschen ab. Aber wie der Fall sich nun darstellt, vermag der Mensch entsprechend der vorliegenden Konstellation zu handeln. Er wird sich an dem schon Dagewesenen orientieren, sich vorsehen, sein Verhalten danach einrichten.

So kann der Mensch zwar nicht die Fortuna meistern, wohl aber sich ihr anpassen. (Vgl. dazu Discorsi II, 29.) Dies aber fällt dem Menschen schwer. Er kann sich nicht so einfach entsprechend dem Wechsel der verschiedenen geschichtlichen Lagen umstellen. Es liegt in dem Menschen etwas Starres; ist er einmal so bestimmt, so bleibt er seiner Natur treu. Er vermag es nicht, sich dem wechselnden Leben anzupassen, sondern bleibt noch der, der er war, wenn sich alles schon verändert hat. Er vermag dem Wechsel der Konstellationen, dem Spiel der Fortuna nicht zu folgen. So handelt er in einer bestimmten Lage unrichtig, weil er eben nicht der Mensch dieser Lage ist. Zwischen dem durch gewisse Anlagen bestimmten Handeln der Menschen und dem Wechsel der Konstellationen des Lebens besteht keine Konkordanz. Diese mangelnde Konkordanz setzt den Menschen immer in Gegensatz zu den Ereignissen. Wenn Fortuna ihm gegenüber blind erscheint, so ist auch er der Fortuna gegenüber blind; er kann ihrem Spiele nicht folgen. (Vgl. dazu: Il Principe XXV. Discorsi III, 9.)

Anders der wahre Staatsmann. Es ist dies nicht der Mensch, der sich aus dem Spiele des Lebens in sich selbst zurückzieht, aber auch nicht der Machtmensch, der diesem Spiele Einhalt gebietet und seine Macht an die Stelle der der Fortuna zu setzen sucht. Der Staatsmann erkennt die Macht des Vorgegebenen, der geschichtlichen Lage an, den Primat des schon von anderswoher Gestalteten. Er spielt seine Rolle in einem vorgezeichneten Spiel. Er kennt aber seine Rolle, er weiß, was er hier zu tun und zu lassen hat, ohne dieses Spiel selbst ändern zu wollen. Seine Rolle ist ihm vorgezeichnet; es gilt nur, sie richtig zu erkennen, sie bewußt zu spielen. Diese Bewußtheit charakterisiert den Staatsmann und bestimmt sein Verhältnis zu den

Digitized by Google

übrigen Menschen, die sich über die geschichtliche Lage, in der sie sich befinden, nicht Rechenschaft ablegen können und verständnislos den Wechselfällen des Lebens ausgesetzt sind. Ihnen fehlt die geschichtliche Bewußtheit; sie folgen nur ihren Impulsen.

Nicht das Ganze, wohl aber der gegebene geschichtliche Augenblick, eine bestimmte Lage ist für den einsichtigen Menschen faßbar. Hier in dieser bestimmten Konstellation enthüllt gewissermaßen Fortuna ihr Spiel, wird das Leben in einer seiner ständig wechselnden Gestalten sichtbar. In einer Welt, die keine göttliche Vorsehung kennt und in der die Vernunft des Menschen noch nicht die Herrschaft beansprucht, um hier Sinn und Ordnung zu schaffen, hält sich der handelnde Mensch an das Aktuelle, an den geschichtlichen Augenblick. Hier greift er zu. Dieser Augenblick, der für den auf das Ganze gerichteten kontemplativ-spekulativen Geist nur eine ephemere Existenz haben kann, wird hier zum eigentlichen Problem. Wie handle ich unter bestimmten Umständen? Welche Wirkungsmöglichkeiten bieten sich mir in einer bestimmt umgrenzten Lage dar? Aus dem weiten Reich der Möglichkeiten, des Wechsels alles Bestehenden grenzen sich für Machiavelli bestimmte Gebiete und Zusammenhänge ab. Daraus läßt sich zwar nichts über den Sinn des Ganzen erschließen, wohl aber vermag der Mensch auf diese Weise in dem Unübersehbaren und Irrationalen des Lebens sich zurechtzufinden und zu wirken.

Der schauend-schöpferische Mensch. Leonardo da Vinci.

Das Grundproblem der mythischen Anthropologie der Renaissance ist das des Verhältnisses von Mensch und Welt. Machiavelli läßt sich an dieser Problemstellung nicht genügen; er nimmt den Kampf auf mit den den Lauf der Geschichte bestimmenden Mächten. Es handelt sich für ihn nicht um eine ein für allemal festzustellende Relation von Mensch und Welt, sondern um ein aus der Aktivität des Menschen selbst sich ergebendes Verhältnis und um einen ständig zu erneuernden Kampf, in dem der Mensch bald siegt, bald unterliegt. Nicht was der Mensch ist, ist hier das Entscheidende, sondern was er tut und wirkt. Es gilt, seine Wirkungsmöglichkeiten zu bestimmen, ihm Anweisungen zu geben, wie er in dieser fremden Welt, in der Fortuna herrscht, seine eigenen Ziele zur Geltung bringen kann.

Nun sind aber damit die Wirkungsmöglichkeiten des Menschen nicht erschöpft. Die Natur bietet ihm ein weites Tätigkeitsfeld, auf dem er als geistiges Wesen seine Superiorität erweisen kann. Er ist Seele und gehört einer höheren Welt an. Zugleich ist er der Gott dieser unteren Welt und soll hier gestaltend und regelnd eingreifen. In diesem Motivzusammenhang scheinen noch gar nicht zu begrenzende Entwicklungsmöglichkeiten zu liegen, sowie man ihn sich im Konkreten durchgeführt denkt. Der Mensch ist der Beherrscher dieser Welt; er ist das schauende Wesen,

Digitized by Google

das nach der Schöpfung dieser Welt sich die Schönheit der Dinge zu Bewußtsein bringen soll; er ist das Universalwesen, in dem sich das Ganze spiegelt. So lehren es Ficino und Pico. Zugleich stellt sich dieses Ganze dem Menschen als eine unendliche Mannigfaltigkeit dar, so daß des Schauens hier kein Ende ist. *Universi enim pulchritudo consistit in diversitate*, lehrt Pomponazzi. (De Inc. Op. S. 255. Vgl. dazu De Fato. Op. S. 494, 612, 911.) Das gilt sowohl für die Dinge wie für die Menschen *... natura universi exigit hoc, ut sint homines uniuscujusque sortis, boni, mali, pauperes, divites, potentes, impotentes, domini, servi, et sic de reliquis* ... (Ib. De Fato: S. 436. Vgl. ibid. S. 615, 649f.)

So ist der Mensch eingestellt in diese unendlich mannigfaltige Welt als der Schauende. Dies ist das Grundmotiv in Leonardo da Vincis Welt- und Lebensanschauung. Hier spricht der Künstler, der universale Künstler, der in der Kunst selbst eine welthafte Mission erfüllt, für den die Kunst eine Universalisierung der Schau, ein Allsehen bedeutet, eine Art in der Anschauung beharrender Enzyklopädie des Sichtbaren. Der Künstler ist das Auge dieser Welt, das alles schauende Auge, das die Welt in der Mannigfaltigkeit ihrer Gestalten wiederspiegelt. *Qui le figure, qui li colori, qui tutte le spezie delle parti dell'universo son ridotte in un punto, e quel punto è di tanta meraviglia.* (Zitiert in Gentile l. c. S. 207. Vgl. Olschki, Gesch. der neuspr. wissenschaftl. Lit. Bd. I. 1918. S. 281.)

Aber damit erschöpft sich nicht das Werk des Künstlers. Er ist seinerseits schöpferisch. Er setzt in seinem Schaffen die Natur fort. Schauend ist er schöpferisch. Er schafft im Sinne der Natur. Er bildet alles nach; er bildet alles weiter; er ist der schauende Bildner. Er verbleibt im Bildhaften, in dem Bilde der Welt. Was sich immer darbietet, ist ihm Anlaß zum Sehen, zum Bilden. In der Mannigfaltigkeit selbst der Dinge findet er immer neuen Stoff, um seine bildnerische Tätigkeit auszuüben. Er erstaunt über jedes Einzelne; alles ist wert, aufgezeichnet, vermerkt zu werden. Es gibt Wunder überall. Alles und jedes ist wunderbar; jedes hat eine Eigenbedeutung; jedes ist etwas Eigenes. Einmaliges, das der Künstler als solches zu erfassen sucht.

In der kosmologischen Anthropologie ist die eigentliche Frage die des Verhältnisses des Menschen zum Weltganzen, eines als solchen zu bestimmenden Verhältnisses, von dem aus der Wert des Menschen abgeleitet werden sollte. Nun tritt der Mensch in immer neue Beziehungen zu den Einzelerscheinungen. Der Mensch steht nicht mehr einer Welt gegenüber, von deren Gesamtstruktur aus er zu bestimmen sucht, wo er hingehört und wer er selbst sei. Sondern er schaut sich in dieser Welt um; er erlebt sein Wertverhältnis im schöpferischen Eingreifen, in dem Bilden an den Dingen. Im Schauen und in der Tätigkeit am Erschauten bildet sich so eine neue Werteinstellung, die Einstellung des schöpferischen Menschen, der sich der Dinge bemächtigt, Werte schafft und durch die bildnerische Tätigkeit am Einzelnen die Welt in sich spiegelt, ohne jemals die ganze Mannig-

Digitized by Google

faltigkeit der Dinge selbst umfassen zu können, von denen jedes immer wieder seine eigene Bedeutung, sein eigenes Geheimnis in sich birgt.

Der wissende und wirkende Mensch.

Die beiden Einstellungsweisen, die für die Renaissance-Anthropologie charakteristisch sind, lassen sich als kosmologische Anthropologie und als Lebensphilosophie bezeichnen. In der kosmologischen Anthropologie handelt es sich darum, das Verhältnis des Wesens Mensch zu der Welt zu bestimmen. In der Lebensphilosophie sucht der Mensch vor allem Antworten auf die besonderen Fragen, die sich ihm innerhalb seines Lebens stellen und Maximen für seine Lebensgestaltung. Nun entsteht ein neuer Wertzusammenhang in der Auffassung des Menschen als eines Werte schaffenden Wesens. Der Wert einer in der Welt auszuübenden produktiven Aktivität gelangt immer mehr zur Geltung. Daß der Mensch in dieser Welt etwas zu tun und zu leisten hat, daran bestand für Ficino und Pico kein Zweifel. Nun aber handelt es sich darum, wie weit sich von hier aus eine neue selbständige Einstellung des Menschen der Welt und sich selbst gegenüber bestimmen läßt.

Eine solche Bestimmung läßt sich nicht von feststehenden allgemeinen Grundsätzen, wie z. B. daß der Mensch die Welt beherrscht, durchführen. Das Wesentliche sind vielmehr die konkret realisierbaren Möglichkeiten, die sich hier dem Menschen auftun. Der Umkreis dieser Möglichkeiten läßt sich für den Menschen der Renaissance etwa durch das Wort Magie umschreiben. Magie ist in diesem Sinne eine an dem Schaffen der Natur selbst orientierte Machtausübung des Menschen. Der magische Mensch ist nicht mehr einfach der Wahrheit suchende Philosoph, auch nicht einfach der gut handelnde Mensch, sondern ein Individuum, das etwas vollbringt und in diesem Vollbringen einen Wert findet, der weder auf spekulative noch auf moralische Werte zurückgeführt werden kann. Diesem Menschen genügt es nicht mehr zu wissen, welche Stelle er seiner Wesensart nach in dieser Welt einnimmt, sondern er will erproben, was er in dieser Welt vermag. Dies aber kann sich nur in einer Reihe von Taten am Einzelnen erweisen.

Andrerseits kann es dem magischen Menschen auch nicht genügen, einfach sein Leben nach bestimmten Grundsätzen zu gestalten. Er ist vielmehr von vornherein so eingestellt, daß ihm sein Leben nicht als eine der Welt gegenüber abzugrenzende und autonom zu regelnde Sphäre erscheint, sondern er sich im Verhältnis zu seiner naturhaften Umgebung auffaßt. Dieses Verhältnis bestimmt vor allem seine Einstellungsweise und nicht eine als solche zu bestimmende Anschauung des Ganzen, die dabei stets mehr oder weniger die Voraussetzung bleibt, nicht aber schon von sich aus ihm die Mittel an die Hand gibt, um in die Natur wirkend einzugreifen.

Digitized by Google

So wird dieser Mensch ruhelos von einem zum anderen wandern, die Wunder dieser Natur betrachten, seine eigene Kraft an der Deutung und Bewältigung der Erscheinungen erweisen, selbsttätig Neues erfinden.

Natur und Selbstbewußtsein. Cardanus.

Tot vidi mira, tot occasionibus usus, tot rebus interfui memoria dignis, ut unus brevi tempore viderim, quae forsan multa post me secula non videbunt, schreibt Cardanus. (De Rerum Varietate. 1581. S. 541.) Er lebt in einer Welt, in der sich allerlei Seltsames ereignet und in der die Menschen täglich neue Entdeckungen machen. Es kommt ihm nicht darauf an, zu bestimmen, was Mensch und Welt in sich selbst sind. Er lebt in der Anschauung einer grenzenlosen Mannigfaltigkeit von Naturphänomenen, die ihm immer neuen Anlaß zum Forschen und zum Erraten bieten. Wendet er sich dann zu sich selbst, so erstaunt er über seine Seele, wie er sich über die Welt verwundert. Der Mensch ist selbst ein seltsames Phänomen in einer Welt, in der es überall wunderlich zugeht. Dabei aber handelt es sich nicht mehr für Cardanus einfach um den Menschen schlechhin, um das gattungsmäßig zu bestimmende Wesen: Mensch, sondern er spricht von seinem eigenen Leben, einem Leben voll wundersamer, überraschender Ereignisse.

So bringt Cardanus zur Darstellung, was er sah und was ihm geschah, staunt über die Dinge und über sich selbst. Er berichtet von der unübersehbaren Fülle der Naturerscheinungen und erzählt von sich selbst, von seinem Leben, in dem es so seltsam zuging. Beides ist nicht voneinander zu trennen. Der Mensch wirkt und erlebt sich selbst an den Dingen. Besinnt sich dann Cardanus auf sich selbst, übersieht er sein Leben, so mag ihm dieses Leben selbst wie ein Traum vorkommen. Er erlebt seine eigene Nichtigkeit gegenüber der unendlichen Mannigfaltigkeit einer stets wechselnden Welt; aber immer wieder zieht es ihn zu der varietas rerum, zu all dem Seltsamen in der Welt und in dem Menschen. Er strebt danach, sein Wissen ständig zu vermehren, zu wirken und zu schaffen. Im Wissen und Wirken liegt etwas, das nie altert. Hier weiß sich Cardanus eins mit allen denen, die die Natur erforschen und Neues erfinden: er selbst ein Erfinder und Entdecker in der großen Gemeinschaft derer, die die Wunder der Welt zu deuten suchen und den Menschen neue Ausblicke eröffnen.

Überall in der Welt gibt es Wunder, im Großen wie im Kleinen: ... *neque enim minore miraculo in parvis natura ludit, quam in magnis.* (De Rer. Var. S. 545. Vgl. De Vita Propria XLV.) *De Miraculis autem unaquaeque aetas aut regio sua habet mirabilia.* (De Rer. Var. S. 544. Vgl. dazu die Aufzählung von Wundern. S. 988. Freude an dem Wunderbaren überhaupt: De Subtilitate. XIV.) Es gilt, diesen Wundern überall nachzugehen und ihre Gründe aufzuspüren (vgl. De Subtilitate. XVII) und uns davor zu hüten, etwas für unmöglich zu halten. Was der menschliche Geist bis jetzt gefunden hat, ist nur wenig im Vergleich mit dem, was noch gefunden werden wird (vgl. De Subtilitate. XVI. XVII).

Was von dieser Welt gilt, gilt auch von dem Individuum. In sich selbst erlebt

Digitized by Google

Cardanus Wunder. Er erzählt von seinen Vorahnungen, von seinen Träumen, von Erscheinungen. (De Vita Propria. XXXVII f., XLIII. De Rer. Var. S. 539 f., 910. De Subt. XVIII.) Die Fähigkeit, solches zu erleben, erscheint Cardanus als ein höchster Wert. . . . *Unum satis est harum rerum conscientiam et sensum, universi orbis (sancte juro) regno etiam diuturno, cariorem mihi esse.* (De Vita Propria. 1654. S. 165.) Wer aber bezweifeln wollte, daß er tatsächlich solches erlebt habe, den weist Cardanus auf die unbegrenzte Welt und auf die Begrenztheit unserer Lebenserfahrung hin. *Solum hoc rogo te o Lector: ut cum talia leges, non fastum humanum tibi pro scopo proponas, sed magnitudinem atque amplitudinem orbis ac coeli, et has exiguas tenebras, in quibus misere et anxie volutamur compares, facile intelliges nil incredibile me narrasse.* (Ibid. S. 166.)

DIE AUFLÖSUNG DER MYTHISCHEN ANTHROPOLOGIE.

Wissenschaft des Menschen.

In der kosmologischen Renaissance-Anthropologie wurde der Mensch selbst zu einem welthaften Problem. Er verwunderte sich über sich selbst und konnte die Lösung des Rätsels seiner Existenz nur von der Welt aus finden. Dabei grenzt er nicht einen bestimmten Lebensbezirk ab, der sich ihm als etwas Bekanntes, weil Menschliches einer unbekannten Welt gegenüber darstellen würde. Er hat diese Nähe zu sich selbst nicht gefunden, die ihn außerhalb der Problematik der Welt stellen könnte. Er erlebt die Welt in sich, schaut das Wunder seiner Seele, strebt über sich hinaus zu höheren Welten, fühlt sich schon selbst als Glied dieser höheren Welt, oder sucht umgekehrt sich am Weltganzen zu orientieren, um in dieser Welt hiernieden seine Stelle zu bestimmen, sich selbst von der Seinsweise und Geistesart höherer Wesen abzugrenzen. Sein Leben bedeutet für ihn nicht Grenze, sondern er denkt gewissermaßen immer darüber hinaus. Er sieht Seinsweisen, die sich hier nicht verwirklichen lassen, ob er nun diese Seinsweisen als dem Menschen zugänglich betrachtet oder nicht. Seine eigenen Lebensprobleme werden ihm immer wieder zu Weltproblemen, zu Problemen dieses welthaft bestimmten Wesens: Mensch. Er lebt nicht in dieser zeitlich begrenzten Dauer, sondern scheint sein Leben der Zeit nach auszudehnen, rückwärts bis zum Ursprung der Welt und vorwärts in alle Ewigkeit, ohne daß es bestimmte Einschnitte gebe, die seine eigene Lebensdauer bezeichnen. Es ist so, als spreche er niemals von sich selbst als dem Menschen, wie er sich in diesem besonderen Leben darstellt, sondern als handle es sich stets um das menschliche Wesen, das losgelöst aus allen einschränkenden Lebensbedingungen des Einzelnen in sich das welthaft gefaßte Schicksal des Menschen zur Darstellung bringt, um die menschliche Seele, um den menschlichen Geist, um den Menschen, der in dem Weltganzen, die ihm kraft seiner Wesensart zufallende Rolle spielt.

Aber dieser wesenhaft bestimmte Mensch und sein welthaft bestimmtes Schicksal ist dabei niemals loszulösen vom Individuum. Es handelt sich nicht so sehr um eine Verallgemeinerung besonderer Lebenserfahrungen, als um eine Steigerung des Individuums in etwas Menschlich-

Digitized by Google

Schicksalsmäßiges. Nicht der Mensch schlechthin als eine als solche ablösbare Vorstellung ist es, die dem Renaissancemenschen vorschwebt, sondern er selbst sieht sich unmittelbar in diesem Menschen. Die Trennung der Idee des Menschen von dem sich seiner Einmaligkeit und Zufälligkeit bewußten Menschen ist noch nicht vollzogen. Es handelt sich um den sich selbst erlebenden Menschen, dessen schicksalmäßige Bestimmung es ist, Mensch zu sein, und der in diesem Schicksal in sublimierter Form das Leben, sein eigenes und das des Menschen überhaupt, in untrennbarer Verbindung zur Darstellung bringt.

So besteht in der Vorstellung des mythischen Menschen ein innerer Wesenszusammenhang zwischen dem sich selbst erlebenden Individuum und dem kosmisch gedeuteten Menschen, zwischen dem Menschen als Subjekt und dem Menschen als Objekt, zwischen dem Menschen, wie er sich erlebt und wie er sich erkennt. Wie nun aber in der weiteren Entwicklung das Individuum sich in seiner Eigenbedeutung erlebt und andrerseits dann wiederum der Mensch in seiner objektiv-generell zu bestimmenden Wesenheit erkannt wird, sondert sich beides immer mehr voneinander: das Selbsterlebnis und die Kenntnis des Menschen.

Dies tritt schon deutlich bei Machiavelli zutage. Der Mensch wird zum Objekt für den Menschen. Die Frage ist nun die, wie läßt sich mit dem Menschen verfahren, wie läßt er sich leiten, wie ist er beherrschbar. Der Staatsmann spielt dabei die Rolle des bewußt wollenden Menschen. Er ist gewissermaßen das Subjekt gegenüber den anderen Menschen, die sich als Objekte darstellen. Diese Tätigkeit am objektiv menschlich Gegebenen ist das eigentlich Wesentliche für den Staatsmann. Es gilt nicht, den Menschen zu erfassen, wie er sich selbst erlebt, sondern, wie er sich für den darstellt, der mit ihm zu verfahren weiß und ihn zu beherrschen vermag.

Auch im bildhaften Schauen wird der Mensch zum Objekt. So stellt er sich einem Leonardo da Vinci dar. Der Künstler ist hier gewissermaßen das Subjekt, das Natur und Mensch schaut. Und in diesem Schauen liegt das Wesentliche, nicht in der Reflexion des Subjekts auf sich selbst, das in seinem Vermögen zu schauen sich seine Wertbesonderheit zu Bewußtsein bringt. Dies gilt auch für den Menschen, der kraft seiner von der Erforschung der Natur aus erworbenen Kenntnisse auf die Menschen heilend einwirken will. Der Arzt Cardanus erfaßt den Menschen als naturhaft bestimmtes Objekt, an dem er seine ärztliche Kunst zur Anwendung bringt.

Dabei braucht der Mensch sich nicht selbst zu vergessen. Der Mensch erlebt sich aber dann nicht mehr einfach als Mensch, sondern als dieses besondere Individuum. Dieses tritt schon bei Cardanus hervor, der das Naturwesen Mensch zur Darstellung bringt, zugleich aber sich stets bewußt bleibt, etwas Besonderes zu sein und über sein persönliches Leben berichtet. Dabei handelt es sich für ihn nicht darum, wie es später der Fall sein wird, als Individuum zu der Welt Stellung zu nehmen. Was er in sich selbst erlebt, sind Vorgänge, die sich nur von dem geheimnisvollen Weltganzen aus

Digitized by Google

deuten lassen. Aber er eben ist es, er Cardanus, der dieses alles erlebt hat; alle diese Erlebnisse gehören zu seinem Leben, haben ihre Stelle innerhalb eines Lebenszusammenhangs, stehen in Beziehung zu den Geschehnissen eines bestimmten Lebens. Die ursprüngliche Einheit der an sich selbst gerichteten anthropologischen Frage und des als solchen zu stellenden Problems des Menschen besteht hier nicht mehr. Cardanus unterbricht die wissenschaftlichen Erörterungen, um von sich und seine Lebenserfahrungen zu sprechen. Das Kennzeichnende seiner Art besteht darin, daß er als Individuum in bewusster Betonung seiner Besonderheit selbst das Wort ergreift. Aber eben das, was beides eint, der Einsatz des fragenden Menschen selbst in die Idee des Menschen, fehlt hier.

Damit bereitet sich dann eine anthropologische Richtung vor, für die die Kenntnis des Menschen sich von vornherein als eine Wissenschaft darstellt, die nur innerhalb eines allgemeinen wissenschaftlichen Systems ihre Stelle finden kann. Erkenne den Menschen bedeutet dann: erkenne die Natur; der Mensch ist eines der Naturwesen innerhalb des Naturzusammenhangs, und es gilt nun in ihm die Auswirkungen des Naturhaften zu erkennen. Der Mensch mag sich dann die Frage stellen, welchen Gebrauch er von dieser Erkenntnis machen kann, um sein Leben entsprechend seinen eigenen Zwecken zu regeln. Diese Fragestellung bedarf dann weiter für ihn keiner Rechtfertigung, ebensowenig wie der Arzt für die Ausübung seiner Kunst sich zu rechtfertigen braucht. Aber die Antwort kann dem Menschen immer nur aus der allgemeinen Naturerkenntnis kommen. So hat auch seine Fragestellung nicht mehr die ursprüngliche Bedeutung, wie sie für die großen Anthropologen der Renaissance kennzeichnend war. Der Mensch wendet allgemeine Naturerkenntnisse auf seinen besonderen Fall an, wobei der Primat des allgemeinen Naturerkennens gewahrt bleibt und die praktischen Anwendungsmöglichkeiten sich als Ausdehnung eines bereits Vorgegebenen, als Anwendung allgemein entwickelter Methoden auf den Fall des Menschen darstellen.

Diesen Gesichtspunkt führt Telesio konsequent durch. *Mundum ipsum, et singulas ejus partes, et partium, rerumque in eo contentarum passiones, actiones, operationes, et species, intueri proposuimus.* (De Rerum Natura juxta propria principia. 1587. S. 2.) Jedes Ding kennt kein anderes Übel als die Zerstörung seiner selbst. (Vgl. Dilthey, Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Schr. II, S. 435. Vgl. ibid. S. 296.) Dies gilt auch für den Menschen. *Itaque bonum, cujus consequendi gratia afficitur, commoveturque spiritus, ipsius conservationem esse, ambigi non potest.* (De Rer. Nat. S. 361.) Damit ist uns ein Maßstab zur Beurteilung der verschiedenen Affekte des Menschen gegeben und für den Menschen eine Regel, wie er sich zu dem, was sich in seiner Seele abspielt, verhalten soll. Der Mensch steht seiner Seele gegenüber. Er erfaßt sie als Objekt, gleich anderen Objekten. Er beschreibt die Vorgänge, die sich in ihr abspielen. Er selbst ist der Beobachter dieser Seele. Er läßt die Tatsachen sprechen und sucht die

Digitized by Google

Werte zu bestimmen, nicht von seiner subjektiven Sehnsucht aus, sondern wie sie sich selbst aus der Analyse der Grundmotive des seelischen Zusammenhangs erfassen lassen.

Dies ist die für die ganze weitere anthropologische Entwicklung bedeutsame Leistung von Telesio. (Vgl. dazu Dilthey l. c. S. 434. Vorbereitung von Spinoza: Ibid. S. 462.) Psychophysische Beschreibung der Affekte: vgl. z. B. De Rer. Nat. S. 215 f.: moeror und laetitia. Dabei Wertung der verschiedenen Affekte. Vgl. ibid. S. 359 f. Doch eben diese Wertunterschiede sind etwas aus dem als solchen festzustellenden Grundprinzip der conservatio sui sich Ergebendes. Daraus lassen sich dann gewisse Anweisungen für den Menschen entnehmen und zwar aus der Grundtendenz des menschlichen Lebens selbst. (Vgl. ibid. S. 363 f. Vgl. ebenso Ausführungen über Fortitudo und über Sublimitas S. 383.) Bezeichnend für den Standpunkt Telesios sind auch seine Ausführungen über Unsterblichkeit. *Propterea scilicet nunquam in praesentibus, neque in iis plane bonis, quibus praesentem degens vitam, potiri, fruique potest, acquiescat homo, sed veluti remotum appetens, quaerensque bonum, et aliam, longeque beatiorem praesagiens vitam, remotis, futurisque, assidue prospicit* . . . . . (Ibid. S. 178.) Es ist das gleiche Motiv, wie bei Ficino und Pico, doch nicht mehr von der anima aus erlebt. Unsterblichkeit wird zu einer metaphysischen Hypothese, die unsterbliche Seele zur forma superaddita. (Vgl. dazu Dilthey, l. c. S. 435.)

Welt, Mensch und Individuum.

Die anthropologische Frage ist eine Frage, die der Mensch an sich selbst richtet. Erkenne dich selbst. In dem Dich-selbst liegt letzthin das Kennzeichnende dieser Fragestellung. Nicht: erkenne ihn, den Menschen, sondern: erkenne dich, dich selbst. Auch wenn der Mensch zu dem natürlichen Ergebnis kommt, daß er, um sich selbst zu erkennen, den Menschen erkennen muß, kann die Frage ihren ursprünglichen Sinn bewahren. Dies war der Fall bei Ficino und Pico. Wenn sie vom Menschen sprechen, so sprechen sie von sich selbst. Die Seele, die sie meinen, ist ihre Seele. Anders mag es schon bei Pomponazzi sein. Doch wenn auch hier der Mensch nichts „Besonderes" darstellt, nicht mehr das Individuum seine eigene Sehnsucht zum Ausdruck bringt, so besteht gerade das Kennzeichnende dieses Standpunktes darin, daß hier das Selbsterlebnis des Menschen in seiner wesenhaften Relativität innerhalb des Weltganzen zum Ausdruck gelangt. Dies ist nicht etwas Nachträgliches, das sich aus einer von vornherein wissenschaftlich gewandten Forschung über den Menschen und seiner Natur ergeben würde. Sondern die Frage, wie sie vom Menschen an den Menschen gerichtet war, klingt immer wieder als Grundmotiv mit, ja gibt überhaupt erst den scholastischen Erörterungen hier ihre eigentliche Bedeutung.

Nun löst sich in der späteren Entwicklung dieser Zusammenhang auf. Individuelles Erlebnis und Erkenntnis der Welt und des Menschen werden zu zwei voneinander zu sondernden Einstellungsweisen. Spricht der Mensch von sich, so stellt er sich als dieses besondere Individuum dar, während andrerseits der Mensch, der den Menschen als solchen erkennen will, sich eben an das hält, was sich außerhalb aller persönlichen Erlebnis-

Digitized by Google

zusammenhänge als objektiv darstellbar und erfaßbar erweist. Dabei mag der Mensch, der sich rein erkennend verhält, aus den in der Erforschung der Welt und der Natur des Menschen gewonnenen Ergebnissen praktischen Nutzen für das menschliche Leben im allgemeinen und für sein Leben im besonderen schöpfen, aber diese Wendung zu den Lebensinteressen ist dann doch, jedenfalls methodisch angesehen, etwas Sekundäres. Die entscheidende Rolle, die der sich selbst stets gegenwärtige Mensch in der anthropologischen Fragestellung spielte, wird dadurch nicht wiederhergestellt. Die Anthropologie wird zu einer Wissenschaft, für die das individuelle Erlebnis des die Frage stellenden Individuums nicht weiter in Betracht kommen kann.

Wie sich nun andrerseits das individuelle Bewußtsein entwickelt, tritt die Sonderung des sich in seiner Objektivität erfassenden Menschen und des sich selbst erlebenden Individuums immer deutlicher zutage. Das Individuum bringt seine Erlebnisse der Welt gegenüber zur Darstellung, und zwar als Erlebnisse, die sich nur von ihm aus verstehen lassen. Das Selbsterlebnis wird hier nicht mehr, wie bei den großen Anthropologen der Renaissance, als etwas Kosmisch-Menschliches in die Anschauung des Ganzen integriert. Es wird zu einer nur vom Subjekt aus zu deutenden, individuell bestimmten Reaktion auf die Welt.

Dies tritt bei Giordano Bruno in Erscheinung. Das Individuum sieht hier in dem unendlichen Streben seiner Seele das Äquivalent der Unendlichkeit der Welt. Aus den ihn eingrenzenden Schranken des Naturhaften erhebt sich der Mensch zu der Anschauung unzähliger Welten. Der Mensch aber, der hier von seinen Gefühlen der Welt gegenüber spricht, ist nicht mehr das kosmische Wesen: Mensch, sondern das Individuum, das seine Reaktionen der Welt gegenüber zum Ausdruck bringt. Das Welterlebnis des Individuums ist selbst nicht mehr etwas Welthaftes; es ist etwas Eigenes, das seinen Sinn nicht von der Welt, sondern letzthin von dem weltbetrachtenden Individuum, von dem Ich aus erhält. Dieses Ich kann dabei wieder gar nicht von der Welt aus oder, in einem eingeschränkteren Sinne, von dem Weltwesen: Mensch aus bestimmt werden. Es ist gewissermaßen etwas Heterogenes, das zu dem welthaft Gegebenen hinzutritt. Es gibt unzählige Welten. Dies ist das objektiv Gegebene. Nur bringt das Individuum zum Ausdruck, was es diesem Universum gegenüber fühlt. Das als solches Erkannte, Bewiesene und Dargestellte weckt in ihm ein bestimmtes Weltgefühl; an diesem Weltgefühl will es festhalten, es zu höchster Steigerung bringen. So erlebt es das Unendliche. Dabei läßt sich dieses Erlebnis von der als solcher erkenntnismäßig festzustellenden Unendlichkeit des Universums wohl unterscheiden. Es spielt sich in der Seele des Einzelnen ab, der sich zu dieser Anschauung erhebt und in einer bestimmten Stimmungslage zu beharren versteht. Es ist etwas ihm Eigenes, ein Erlebnis seiner Seele, das hier zum Ausdruck gelangt.

So gibt es einmal das Individuum, das von sich selbst berichtet, sich

Digitized by Google

in seinem Welterlebnis selbst zur Darstellung bringt, zum anderen den Forscher, der ein bestimmtes Weltsystem konzipiert. Die Entwicklung, die hier angelegt ist, besteht in einer fortschreitenden Sonderung von beiden. Das individuelle Erlebnis der Welt wird seinen stets variablen Ausdruck bei den Dichtern finden, die ohne dabei überhaupt ein bestimmtes Weltsystem voraussetzen zu müssen, den stimmungsmäßigen Reflex, den die Schau der Welt in ihnen auslöst, zum Ausdruck bringen, während umgekehrt die Philosophen Weltsysteme entwickeln, ohne von ihrer Seele zu berichten.

Man könnte in dieser Hinsicht von einer Trennung von emotiver Reaktion auf die Welt und von Welterkenntnis sprechen. Bei Ficino und Pico war das Verhalten zu der Welt und die Weltbetrachtung noch ungesondert. Das Einigende war das Werterlebnis. Der Mensch brachte hier sein Selbstwerterlebnis zum Ausdruck, und zugleich diente ihm dieses Erlebnis dazu, seine Stelle in der Weltordnung zu begründen und allen Einwänden gegenüber zu sichern. Zwischen Eros und Dialektik bestand hier ein innerer Zusammenhang; es waren die beiden Seiten ein und desselben Vorgangs. Nun aber handelte es sich nicht mehr um die Wertstellung des Menschen in der Welt, sondern um sein Wertverhalten der Welt gegenüber. Bildet sich nun immer mehr eine rein systematische Weltbetrachtung aus, so mögen die Reaktionen des Menschen bei der Erfassung des Universums nicht nur mehr oder minder bedeutungslos erscheinen, sondern überhaupt als sekundäre, individuell variable Motive betrachtet werden, die einer anderen Sphäre, der lyrisch-dichterischen Sphäre, angehören, wie dann andrerseits diese lyrische Einstellung sich ganz wohl mit einer Reihe mehr oder minder variabler Motive, wie sie den individuellen Stimmungen der Dichter entsprechen, verbinden kann. Die lyrisch dichterische Einstellung differenziert sich in diesem Sinne immer mehr von der philosophischen. Was in einer einheitlichen anthropologischen Einstellung begründet war, tritt hier auseinander und bildet zwei gesonderte Gebiete: einmal bringt der Mensch seine Selbsterfahrungen der Welt gegenüber zum Ausdruck; zum anderen sucht er die Welt so zu erfassen, wie sie ist, und das Objekt Mensch, abgesehen von aller Selbstwertgebung, erkenntnismäßig in den Weltzusammenhang einzureihen. Einmal handelt es sich um den Ausdruck von Eigenerlebnissen, zum anderen um gedanklich-begriffliche Systembildung.

In diesem Zusammenhang wäre auch Campanella zu nennen. Der Mensch erscheint hier noch einmal als der schöpferische und erkennende Geist, dessen Streben keine Grenzen kennt, als der Gott dieser Erde. *Ut autem Deum imitetur, omnia posse cupit, omnia scire, et omnia velle; nihilque sibi adversari. Unde optimus serenitate ingenii, omnem artium mechanicarum facile addicit theoriam, ut nulla in re sit indoctus.* (Campanella. Realis Philosophiae Epilogisticae partes quatuor. 1623. S. 357 ff.) Er dringt in die Geheimnisse der Natur ein; er berechnet die Bahnen der Gestirne. Er durchforscht die ganze Welt. Er ist der Erfinder, der Entdecker; er möchte, wenn er es könnte, über den Himmel hinausdringen, um andere Welten kennen zu lernen.

Digitized by Google

Propterea nihil non tentat ut intelligat (ibid). Die ganze Vergangenheit will er kennen, die ganze Welt durchwandern. *Item si poterit, per totum mundum peregrinabitur, cuncta tentaturus* (ibid). Vor keinem Experiment schreckt er zurück, auch die nicht verachtend, die mit bösen Geistern verkehren. Bewandert in der natürlichen Magie scheint ihm nichts zu schwierig, wenn ihm nur die Gelegenheit geboten wird, seine Macht zu entfalten.

Doch was der Mensch auch so an Kenntnissen erwerben mag, sein Wissen erscheint ihm gering, wenn er es am göttlichen Wissen mißt. Es bleibt in ihm eine ungestillte Sehnsucht. So begnügt er sich nicht mit dem gegenwärtigen Leben, sondern sinnt auf Unsterblichkeit. Darin drückt sich seine Bestimmung selbst aus, die ihn über dieses Leben hinausführt. *Quapropter nunc repetam, infinitam hominis intelligentiam, infinitumque desiderium et religionem; et solicitudinem non vanam agnoscendi Deum, aliamque vitam, certa esse indicia nobis illam convenire.* (Campanella. De Sensu rerum et Magia. 1620. S. 173.) Der Mensch ist das religiöse Wesen, das Wesen, das Gott sucht und den Blick emporhebt zu höheren Wesen; der Mensch allein findet in Gott das höchste Gut. *Sed non cognoscitur nisi ab homine inter mortalia, quod solum est religiosum animal. Aliud autem nullum inquirit quid sit Deus, et angeli; nec de illorum patrocinio et societate se iactat, sicuti homo.* (Campanella. Realis Philosophiae. . . S. 233.)

Es ist dies wie ein schöner Ausklang eines großen Themas, das in Pico della Mirandola seinen Ausdruck gefunden hatte. In der Weltanschauung Campanellas hat es indessen nicht mehr die gleiche Stelle. Es ist nicht mehr Ausgangspunkt, sondern Endpunkt, ein Epilog zu einem Weltsystem, das sich als solches in seiner selbständigen, sich selbst genügenden Bedeutung fassen läßt. Es ist etwas Nachträgliches. Der Mensch sieht auf seine Erkenntnisse und seine Leistungen zurück und bringt sich daran seine Würde und seine Macht zu Bewußtsein. Es fehlt die tiefe Problematik, die den Menschen Lösungen suchen ließ, um sich in dieser Welt zu behaupten und seine Wertbesonderheit zur Geltung zu bringen. Die Antwort ist gewissermaßen schon vorgegeben. Der Mensch ist sich seiner Würde bewußt. In seinen Leistungen findet er neue Bestätigungen dessen, wovon er schon weiß und was ihm gar nicht erst bewiesen zu werden braucht.

So handelt es sich im eigentlichen Sinne auch nicht darum, diesen Wert erst zu begründen, sondern um eine vor allem gefühlsmäßig bestimmte Reflexion, die sich als solche ganz wohl von dem Ganzen absondern läßt und keine bestimmte Stelle hier hat. Irgendwie löst sich so der Zusammenhang auf von Weltanschauung und anthropologischer Einstellung, von Weltsystem und Selbstbesinnung, von menschlichen Reaktionen auf die Welt und von einem als solchen zu bestimmenden Verhältnis zur Welt. Das Individuum erlebt von sich aus die Welt, reagiert auf etwas selbständig erkenntnismäßig Gegebenes. Diese Reaktionen stehen dann nicht mehr in einem wesensnotwendigen Zusammenhang mit der erkenntnismäßig so oder so gefaßten Gegebenheit, oder jedenfalls lassen sich ganz wohl verschiedene Deutungen dieser Gegebenheit denken. Damit ist dann überhaupt eine Trennung von individuell bestimmtem Welterlebnis und generell gefaßter Welterkenntnis und eine damit vorgezeichnete Sonderung in der anthropologischen Einstellung angedeutet.

Fiktion und Wirklichkeit.

Credenda sunt omnia, nihil enim est incredibile. Facilia Deo omnia sunt, nihil est impossibile, schreibt Ficino. (Theol. Plat. Op. S. 301.) *Multa enim sunt possibilia, quae quoniam nobis non nota sunt, ea negamus. Talia enim non mihi impossibilia videntur.* (Pomponazzi, De Inc. Op. S. 162. Vgl. auch Douglas, l. c. S. 294 und S. 279.) In Pomponazzis Welt, in der die Gestirne alles regeln, sieht der Mensch überall Vorzeichen des

Digitized by Google

Kommenden, ohne daß er doch die Beziehung des Zeichens und dessen, was damit angedeutet ist, verstehen könnte. (Vgl. Douglas, l. c. S. 282 ff.) In Ficinos und Picos Welt herrscht die Magie. Eros ist der Zauberer, durch den alle Teile der Welt in Gemeinschaft miteinander stehen. (De Amore VI, 10.) Die Magie lehrt den Menschen, die Wunder Gottes in dieser Welt zu schauen. (Pico. De Hominis Dignitate. Op. S. 328.) Diese Welt des Wunders ist die Welt, in der Machiavelli, Leonardo da Vinci und Cardanus leben.

Nur weniges von all diesen Wundern ist aber dem Menschen bekannt. So wird er möglichst seinen Gesichtskreis erweitern, Umschau halten unter den Dingen, die Welt durchwandern. Aber was er sich auch so durch eigene Schau erwerben mag, es wird doch nie den Umfang des Möglichen erschöpfen, auch wenn er alle Berichte sammelt, in denen von Neuem, Unbekanntem, die Rede ist. Es läßt sich immer noch etwas Nichtgeschautes ausdenken, Möglichkeiten erwägen, die einst, sei es in einem fernen Lande, sei es in fernen Zeiten sich als etwas Tatsächliches erweisen werden.

Die Welt stellt sich dar als der weite Bereich des überhaupt Ausdenkbaren. Der Mensch der Renaissance sucht das Wunder. Es gibt für ihn nicht diese Sphäre des Selbstverständlichen, Natürlichen, Gewohnten, die irgendwie schon als solche eine Abgrenzung des Tatsächlichen darstellt. Er verwundert sich über sich selbst, verwundert sich über seine Seele, ist sich selbst zum Rätsel geworden. Alles ist in diesem Sinne für ihn geheimnisvoll, und nichts erscheint ihm als unmöglich. Ja, gerade das Befremdende und Unerwartete erscheint ihm am besten dem Bilde zu entsprechen, das er sich von einer Welt macht, die sich ihm als eine Reihe unbegrenzter Möglichkeiten darstellt, von denen immer nur ganz wenige in der Form von Tatsachen in seinen Gesichtskreis treten.

Nun ist es ein für die Entwicklung der Anthropologie entscheidender Wendepunkt in der menschlichen Geistesgeschichte, als demgegenüber sich eine klare Sonderung von Wirklichkeit und Fiktion bildet, als eine in sich umrissene dichterische Einstellung einerseits und ein methodisch begründetes wissenschaftliches Verfahren andrerseits sich voneinander absondern. Hier seien nur Ariosto und Galilei genannt, die beide, jeder auf seinem Gebiete, diesen Wendepunkt bezeichnen.

Wichtig für die Bildung einer selbständigen Sphäre dichterischer Fiktion ist vor allem das Werk Ariostos. Die Imagination, die dichterische Erfindung, erlangt hier ihre Autonomie. Der Dichter ist in seiner Phantasie frei. Dabei ändert sich die Rolle der Imagination. Es handelt sich nicht um Realisierung, um einen immer als möglich sich darstellenden Übergang des Erdichteten zum Wirklichen, sondern um Irrealisierung des Wirklichen. (Vgl. dazu als Beispiel u. a. Orlando furioso XIII, 1, XVI, 79, XXXIV, 91. Vgl. zum Vorhergehenden Benedetto Croce. Ariosto, Shakespeare e Corneille. 1920. S. 33. Unterschied von Leben und Imagination bei Ariosto: De Sanctis, Storia della Litteratura italiana N. A. 1912. Bd. II, S. 22 ff.)

So vollzieht sich eine Sonderung des Wirklichen und Unwirklichen gegenüber dem

Digitized by Google

Bereich des Möglichen, der keine scharfen Grenzlinien zwischen beiden zuließ. Die Phantasiewelt konstituiert sich als selbständiges Reich. Sie ist keine Antizipation des Wirklichen, sondern das Gebiet, in dem der Dichter schalten und walten kann. Demgegenüber blieb nun die Aufgabe, einen selbständigen Bereich der Wissenschaft und der Wirklichkeitserkenntnis zu konstituieren. Erst Galilei schafft später hierfür die methodischen Grundlagen.

Die Wahrheitseinsicht gegenüber aller Erwägung von Möglichkeiten wird damit zum Kennzeichen der Wissenschaft, wie es andererseits gerade das Kennzeichen des Dichters ist, daß er bewußt auf jeden Anspruch auf Wahrheit verzichtet, der Phantasie ihr Eigenrecht wahrt. Vgl. zum Verhältnis von Galilei und Ariosto (in bezug auf Galileis Kommentar zum Rasenden Roland): Olschki, Galilei und seine Zeit. 1927. S. 185; über Ariosto in seinem Verhältnis zur methodischen Wissenschaft: De Sanctis l. c. Bd. II, S. 33.

ANHANG: DER MYTHISCHE MENSCH IN FRANKREICH.

Die Frage des kosmischen Wertes des Menschen, die in der Florentischen Akademie und in der Paduanischen Schule von entgegengesetzten Gesichtspunkten aus eine Beantwortung findet, stellt sich auch in der französischen Renaissance und findet hier bei Bovillus eine Lösung, die in gewisser Hinsicht eine Überwindung der in den anthropologischen Auffassungsweisen der italienischen Renaissance wirkenden Dialektik darstellt. Der Mensch, so ließe sich der Ausgangspunkt der Problemstellung der mythischen Anthropologie bestimmen, ist nicht etwas Höchstes. Er findet sich bedingt durch seinen Körper, er ist sterblich, sein Denkvermögen ist begrenzt. Zugleich hat er nun die Vorstellung von Wesen, die in sich das zu reiner Darstellung bringen, was in ihm selbst nur in getrübter Form in Erscheinung tritt. Diese höheren Wesen besitzen schon von Natur aus das, wonach der Mensch sich sehnt, und seine Sehnsucht selbst bestätigt ihm immer wieder, daß in dieser Art wesenhaften Seins in Vergleich zu seiner eigenen Beschaffenheit und Existenzweise das Höhere liegt.

Nun sahen aber schon Ficino und Pico den Wert des Menschen nicht in einem ein für allemal wesenhaft zu bestimmenden Sein, sondern verlegten den Wert des Menschen in die menschliche Sehnsucht selbst. So handelt es sich für sie nicht um die Bestimmung des Verhältnisses zweier Seinsweisen, sondern um den Wertvergleich zwischen einer statisch zu denkenden Vollkommenheitsstufe und dem Streben, dorthin zu gelangen. Damit verschiebt sich das kosmische Wertproblem des Menschen. In der Einführung des dynamischen Momentes als charakteristischen Motivs gelangt ein neuer Wertgesichtspunkt zur Geltung. Das menschliche Leben stellt sich in dieser Hinsicht als etwas Unvergleichliches dar. Dem Menschen ist innerhalb des Weltzusammenhanges eine Stelle angewiesen, die nur er ausfüllen kann. Denn er ist nicht nur das Wesen, das sich aus eigenem Willen zu dem zu erheben vermag, was höheren Wesen schon von Natur aus zuteil wurde; die ihm eigene Dynamik befähigt ihn zu Leistungen, die er allein vollbringen kann. Er hat der Welt gegenüber Aufgaben zu erfüllen, die aus seiner besonderen Stellung im kosmischen Ganzen entspringen.

Nun findet aber der Mensch nicht eigentlich in der Erfüllung seiner ihm der Welt gegenüber zugewiesenen Funktionen seine Erhebung, sondern in dem grenzenlosen Streben, das ihn über alles Irdische hinausführt. Der Bejahung des Menschen in seiner hier auf Erden auszuübenden Funktion steht schließlich die Überwindung alles Irdischen gegenüber. Der Mensch bleibt ein Fremdling auf Erden, welches auch die Würde der Funktionen sein mag, die er hier ausübt.

Demgegenüber bringt nun die paduanische Schule die Weltverbundenheit des Menschen zum Ausdruck. Der Mensch ist seiner geistigen Wesensart nach auf diese Welt angewiesen. Bei Bovillus stehen nun Weltverbundenheit und Erhebung des Menschen in einem untrennbaren Zusammenhang. Gerade in der Ausübung der Tätigkeit, die ihm in dem Weltenplane angewiesen ist, gelangt der Mensch zur Erhebung

Digitized by Google

seiner selbst. Er hat seine Welt und ist mit dieser Welt untrennbar verbunden. Er erhebt sich nicht über diese Welt, sondern nimmt diese Welt in sich auf und erfüllt ihren Sinn. Seine Aufgabe besteht darin, daß er alles, was die Sinnenwelt ihm darbietet, vergeistigt, das Sinnliche in das Intelligible überführt und so die beiden Welten miteinander vereinigt. Er ist der Letztgeborene; er ist das Auge, das alles schaut. Er ist der Spiegel von allem. (De Sapiente in: Cassirer. Individuum und Kosmos in der Renaissance. S. 343, 353, 355.) Aber nur durch seine geistige Tätigkeit erwirbt er sich das, was sich ihm darbietet. Sein Geist erfüllt sich mit allen Bildern; er selbst wird vielgestaltig, um sich alles anzueignen. Er rezipiert alles, um alles in sich zu verwandeln. Er durchwandert die weite Welt, um alles im denkenden Erfassen zu begreifen. (Lib. De Sensu. 1510 Fo. 44. De Intellectu. I, 7.) Alle Bilder der Dinge ergießen sich in ihn und werden in ihm Geist. Es bildet sich in ihm eine zweite Welt, die Welt des Gedächtnisses, in der die Dinge beieinander ruhen und eine neue Einheit finden. (Lib. De Intellectu. Fo. 10. Vgl. Fo. 17. Ars oppositorum Fo. 85.) Der Intellekt sondert, vergleicht, erfaßt Unterschiede und Gegensätze und ordnet alles. Und was der Mensch sich so erworben hat, vermag er anderen zu lehren. Die Welt ist wißbar; sie geht ein in die Wissenschaft, und die Wissenschaft läßt sich übermitteln. So entsteht ein selbständiger menschlich-geistiger Bereich, in dem das Erworbene aufbewahrt und übermittelt wird und ein untrennbarer Zusammenhang von Lehren und Lernen sich bildet. (Vgl. De Sensu Fo. 56. De Intellectu Fo. 5, 6.)

Damit erfüllt der Mensch seine Bestimmung; denn seiner Bestimmung nach ist er an diese Welt gebunden. Wie die Engel der intellektuellen Welt vorstehen, so ist ihm die sensible Welt zur Beherrschung und Vollendung angewiesen. Es ist seine Welt, und zwar nicht nur in dem Sinne, daß es die Welt ist, in der er selbst lebt, sondern in einem viel tieferen, innerlicheren Sinn. Er ist die Seele und der Geist dieser Welt; er ist ihr Endzweck, und alles ist dazu da, daß er es sieht und denkt. Es ist seiner Natur nach Objekt für sein Schauen und für sein denkendes Begreifen. (Vgl. De Sensu. Fo. 22.)

Aber dies alles würde noch nicht genügen, um die Innigkeit und Unauflöslichkeit des Verhältnisses des Menschen zu seiner Welt zu charakterisieren. Diese Welt ist so sehr seine Welt, daß sie ohne ihn ihren Sinn verlieren würde, ja ohne ihn gar nicht bestehen kann. Sie ist mit ihm verbunden, wie sein Körper selbst mit seiner Seele verbunden ist. Er ist der Mikrokosmos. Er ist die kleine Welt inmitten der großen Welt. Aber diese große Welt ist nicht einfach eine in sich bestehende Welt, in die der Mensch gestellt wäre; sie geht in den Menschen ein, sie wird in ihm Anschauung, Gedanke und erfüllt damit ihre Bestimmung. Gebe es nicht dieses ihr notwendige Komplement: Mensch, würde der Mensch sie nicht denken, so wäre sie nicht mehr. Sie wäre leblos, wie der Körper, der von der Seele verlassen ist. (Vgl. De Sensu. Fo. 22.)

Seele, Körper und Welt bilden für Bovillus eine Einheit, ein untrennbares Ganzes. Nicht nur wird der Mensch nach seinem Tode seinen Körper wiederfinden, sondern auch die Welt wird ihm erneuert werden, seine Welt. Ohne diese Welt wäre er nicht er selbst, ebensowenig wie die Seele ohne den Körper noch Mensch wäre oder die Welt ohne den Menschen noch diese Welt wäre (vgl. ibid.). Im Himmel werden sie miteinander verbunden sein, die kleine und die große Welt, und in ewiger Dauer miteinander bestehen. (Vgl. De Sensu. Fo. 27 f. De Sapiente. Fo. 130. Dialogi Tres. 1552. Dialogus de mundi excidio et eius instauratione. S. 124 f.) Solange aber der Mensch auf Erden weilt, ist es seine Aufgabe, diese Welt in seinem Denken zu vergeistigen. (De Sapiente. Fo. 130.) Diese Welt war Gedanke vor der Schöpfung. Im menschlichen Geiste wird sie wieder Gedanke. Das Licht des göttlichen Wesens strahlt wieder zurück zu Gott. Der Geist ist vor und nach der Weltschöpfung. Der Mensch als letztgeschaffenes Wesen führt die Welt von unten nach oben. Der ihm vorgezeichnete Weg geht von der Sinnenwelt, vom Körperlichen zum Seelischen.

Digitized by Google

Alles weist den Menschen auf diese Welt hin; alles verkündet ihm seine Mission der Welt gegenüber. Er ist das einzige vernunftbegabte Wesen in seiner Welt. Durch seine Vermittlung ist die intelligible Welt in der Sinnenwelt vertreten. Er ist die Vernunft in dieser Welt, das Denken dieser Welt. In ihm ist die höhere Welt inmitten der niedereren. In ihm bildet sich eine neue, intellektuelle Welt.

So ist es seine Aufgabe, diese Welt zu denken. Sie kann nicht in sich selbst zurückkehren. Sie kann sich nicht selbst denken, ihrer selbst nicht bewußt werden. Sie bliebe ohne den Menschen die ungedachte, die in sich selbst nicht vollendete Welt. In dem Menschen erkennt sich die Welt selbst. Sie findet den Weg zu sich selbst zurück.

(Weitere ausgeführte Kapitel über „Weltbewußtsein und Selbsterkenntnis", „Sein und Werden", „Einheit von Mensch und Welt" bei Bovillus mußten wegen Raummangels geopfert werden.)

IX. DER RELIGIÖSE MENSCH.

MYTHOS UND GLAUBE.

Für den Menschen der Renaissance kann es keinen selbständigen Bereich des Glaubens geben, ebensowenig wie es für ihn einen selbständigen Bereich der Wissenschaft gibt. Die Behauptung, daß es etwas Unsichtbares, der sinnlichen Erfahrung Entzogenes gibt, an das der Mensch glauben kann und muß, daß es gelte, sich über den Augenschein, über die gegebene gegenwärtige Welt zur Glaubenswelt zu erheben, hätte für ihn eigentlich keinen Sinn. Er findet in sich keinen Widerstand vor, um das anzunehmen, was alle menschliche Erfahrung übersteigt. Er lebt in der Anschauung höherer Welten, die ihm stets gegenwärtig sind. Er hält ständig Ausschau nach dem Anderen, das ihm selbst nicht unmittelbar gegeben ist, für ihn aber doch immer irgendwie da ist, sei es auch nur als Grenze seines eigenen Wesens. Für das spezifische Glaubenserlebnis ist innerhalb dieser geistigen Einstellungsweise keine Stelle. Irdisches und Himmlisches gehen ständig ineinander über. Es gibt hier nicht eine Sphäre des Bekannten, der gegenüber sich der Ausblick auf ein weites nur dem Glauben zugängliches Reich eröffnen würde. Das Bekannte selbst erscheint als unbekannt, als Symbol, als Analogie eines Anderen, das man sucht und von dem der Mensch ausgeht, um sich das Bekannte zu deuten. Er braucht seine Welt nicht erst zu negieren, um dem Glauben Platz zu machen.

Der Mensch der Renaissance sucht das Wunder. Zwischen Wissen und Glaube gibt es für ihn das weite Reich der Möglichkeiten. Er braucht hier keine Gewißheit. Er kann es bei der Frage bewenden lassen. Sicher ist ihm aber das Eine, daß es diese geheimnisvolle Welt gibt, die Welt der Magie und des Wunders. Diese Welt ist ihm etwas Tatsächliches. Sie ist ihm gegenwärtig, ohne daß sich für ihn überhaupt diese imaginäre Gegenwart von der Gegenwart des Greifbaren, Wahrnehmbaren klar sondern ließe. Ein ahnendes Wissen, ein staunendes Betrachten umfaßt beides. Es gibt hier nicht das Selbstverständliche, Gewohnte, das als gegeben hingenommen wird und von dem man sich erst loslösen müßte,

Digitized by Google

um sich zu der Anschauung einer anderen, andersartigen Welt zu erheben; sondern, was man um sich sieht, die Umwelt selbst, erscheint nicht weniger seltsam als alles, was man von der anderen Welt berichten könnte.

In dieser Welt des Wunders erscheint der Mensch selbst als Wunder. Er richtet die Frage an sich selbst, wie er sie an die Welt richtet. Er sondert sich nicht ab: ein Bekanntes der unbekannten Welt gegenüber, sondern bezieht sich selbst ein in dieses mythisch-magische Weltganze, sei es, daß er sich als ein Wesen der höheren Welt auffaßt, sei es, daß er in der sublunaren Welt seine Stelle zu bestimmen sucht. Welches ist sein Schicksal in dieser Welt? Dies ist die Frage, die die mythische Anthropologie stellt. Diese Frage kann immer nur von der Welt aus beantwortet werden, von der Stelle, die der Mensch in dieser Welt einnimmt. So gilt es zu erkunden, ob es mit der Rolle, die der Mensch in dieser Welt spielt, verträglich ist, daß er unsterblich sei. Wird diese Frage bejahend beantwortet, so kann dann der Mensch weiter über die Existenzweise der unsterblichen Seelen spekulieren, den Ort zu bestimmen suchen, wo die unsterblichen Seelen weilen u. dgl. m. Soweit handelt es sich dann wieder um eine Frage, die eine mythisch zu fassende Tatsächlichkeit betrifft.

Von hier aus läßt sich auch die Stelle der Idee Gottes in dem mythischen Weltbilde bestimmen. Die Seele eines Pico della Mirandola sehnt sich nach Unsterblichkeit, und diese Sehnsucht gibt erst allen seinen Spekulationen über das Fortleben nach dem Tode ihren wahren Sinn. Was aber der Mensch hier ersehnt, ist eine als solche zu charakterisierende Zuständlichkeit, in der die Seele, befreit von ihrer Hülle, sich wiederfindet, eine rein geistig-seelische Existenzweise, in der sie unbelastet von der Körperlichkeit ihrer göttlichen Wesenheit nach sich ausleben kann. So sucht der Mensch, wenn er sich nach Unsterblichkeit sehnt, sich selbst in der Sublimierung seiner Seele. Die innere Verbindung zwischen seelisch-körperlicher Erhöhung und Liebe zu Gott, wie sie bei Augustinus zum Ausdruck gelangt war, fehlt hier oder hat jedenfalls nicht die gleiche Bedeutung. Der Mensch will von seiner irdischen Bedingtheit loskommen und strebt nach einer höheren Welt. Diese höhere Welt, der Himmel, ist das eigentliche Ziel seiner Sehnsucht, und nicht Gott. Dabei mag auch Gott in dieser mythisch-magischen Welt seine Stelle finden, als „höchstes Gut", als letzte Sublimierung des Göttlichen, das die Seele in sich selbst wiederfindet, als absolute, uneingeschränkte Verwirklichung dessen, was in ihr selbst angelegt ist und woran sie sich ihre Göttlichkeit, ihre „Würde" zu Bewußtsein bringt. Aber was hier fehlt und fehlen muß, ist die spezifisch religiöse Vorstellung von unserem Gott. Das Ich steht nicht von sich aus in einer besonderen, religiös fundierten Beziehung zu Gott. In der höheren Welt oder über dieser Welt gibt es diesen Gott, als eine letzte Vollkommenheit, als eine höchste Wertstufe, oder als Inbegriff aller Werte, als höchste kosmische Potenz oder als das schlechthin Unendliche. Wie aber soll sich der Mensch an diesen Gott wenden,

Digitized by Google

zu ihm beten, der Mensch dieses Lebens, dieses Ichs, die religiöse Persönlichkeit, wie sie sich außerhalb allen Weltzusammenhangs und kosmischen Stufenbaus in der Einheit des Ich-Du-Verhältnisses mit Gott erlebt?

Bei den Denkern, zu denen wir uns jetzt wenden, gelangt der religiöse Mensch gegenüber dem mythischen Menschen zur Geltung, das menschliche Ich gegenüber dem in seinem kosmischen Schicksal gefaßten Wesen Mensch. Der Dialog zwischen dem menschlichen Ich und dem göttlichen Du wird wiederaufgenommen. Der Mensch löst sich aus dem Weltzusammenhang, um den Weg zu Gott und zu sich selbst zurückzufinden. Dabei lebt er selbst in der mythisch-magischen Welt und sucht von da aus sich zu seinem Gott, zu dem persönlichen Gott zu erheben, sich selbst als gläubiges Ich zu bejahen.

In der mythischen Anthropologie der Renaissance spielt die Anschauung höherer Wesen eine entscheidende Rolle. Die Bestimmung des Verhältnisses des Menschen zum Weltganzen ist ständig durch die Annahme einer höheren Welt bestimmt. So liegt auch zunächst kein Anlaß vor, die christlichen Wunder und Legenden einfach abzuleugnen. Das Streben mag vielmehr dahin gehen, wie bei Pico, die Geheimnisse der christlichen Religion in das große Reich des Wunderbaren, vor das sich der Mensch gestellt sieht, einzureihen. Warum aber sollten die in der christlichen Offenbarung übermittelten Geheimnisse die einzigen sein? Gibt es diese Welt, von der uns auch die Christen berichten, so ist anzunehmen, daß es bevorzugte Menschen gibt, denen es gelungen ist, sich ihr anzunähern und den anderen Menschen davon Kunde zu geben, wie es dann andererseits gerade wieder die Magie ist, die die christlichen Mysterien bestätigen wird. (Vgl. Pico. Conclusiones. Op. S. 105: *Nulla est scientia quae nos magis certificet de Divinitate Christi, quam Magia et Cabala.* Ebenso in der Apologia. Vgl. auch zur Annäherung von Magie und christlicher Religion: Campanella. De Sensu Rerum et Magia. S. 269. *Nam Christi mysteria Magiam divinam continent.*)

Der Mensch bei Ficino und Pico sehnt sich nach einer höheren Welt, diese Sehnsucht treibt ihn zur Philosophie. Philosophie und Religion erscheinen ihnen als im Grunde identisch (vgl. Ficino. Ep. Op. S. 668, 759), oder die Religion mag als die Vollendung der Philosophie gelten. (Vgl. Pico, De Hominis Dignitate. Op. S. 316 ff.) Dabei besteht hier ein wesentlicher Unterschied zwischen dem christlich-religiösen Glaubenserlebnis und dem mythischen Erlebnis der Renaissance. Der gläubige Christ sehnt sich nach Gott, und Gottes Gnade ist ihm Gewähr für seine himmlische Seligkeit. Für das mythische Denken der Renaissance ist eigentlich der Weg der umgekehrte. Der Mensch weiß von der höheren Welt; er sehnt sich danach, zu dieser Welt aufzusteigen, hier ein unsterbliches Leben zu führen. Das Primäre ist dabei der Himmel und nicht Gott. Die himmlische Existenzweise bedeutet für ihn nicht vor allem erfüllte ewige Liebe zu Gott, sondern einen höheren Grad von Wesenhaftigkeit, einen höheren, in sich selbst zu charakterisierenden Wert innerhalb der Wertstufenreihe der himmlisch-irdischen Wesen.

NICOLAUS VON CUSA.

Der unbekannte Gott und der Gott des Menschen.

Bei Petrarca stellt der Mensch die Frage nach sich selbst. Losgelöst aus dem Zusammenhang der Heilsgeschichte ist er allein mit sich, mit seiner Seele. Bei Nicolaus von Cusa ist die Problemstellung eine andere.

Digitized by Google

Der Mensch fragt nach Gott und sucht sich von da aus zu verstehen. Aber die Gottheit eines Cusanus ist losgelöst aus dem Zusammenhang, der sie mit der Heilsgeschichte verband. Es ist der Gott in sich selbst, und als solcher wird er in seiner Andersartigkeit gegenüber allen Wesen gefaßt. Er ist das Unendliche gegenüber dem Endlichen.

So treten Gott und die wißbare, erfahrbare Welt auseinander. Die Einheit des mittelalterlichen Weltgefühls, das beides in unmittelbare Beziehung zueinander zu setzen vermochte, besteht nicht mehr. Gott hat seinen Namen verloren. Gott ist namenlos geworden. Von diesem Gott läßt sich nichts mehr sagen und erzählen. *Separat enim murus omnia quae dici aut cogitari possunt a te.* (De Visione Dei. Op. 1565. Cap. 13, S. 193.) Gott ist unverständlich geworden. *Intelligere enim infinitatem, est compraehendere incompraehensibile.* (Ibid.) Zwischen diesem Gott und dem Gott der Heilsgeschichte, der in das Weltgeschehen eingreift, das Geschick der Menschheit bestimmt, sich um den Menschen, um diesen und jenen Menschen im besonderen kümmert, scheint keine Beziehung mehr zu bestehen. Der Mensch kann kein persönliches Verhältnis mehr zu diesem Gott haben. Er kennt nicht mehr Gott und Gott kennt ihn nicht mehr. Dieser Gott ist nicht mehr das persönliche Du zu dem liebenden Ich des Menschen. Zwar trennen den Menschen hier nicht höhere Wesen von Gott; alles steht ja in einer unendlichen Distanz zur Gottheit. Aber er selbst, der Mensch, kann Gott immer nur in einer unendlichen Sehnsucht erleben, als das Unbekannte, das alles Wißbare, Erfahrbare übersteigt. Wie kann er sich noch an diesen Gott wenden, wie kann Gott für ihn da sein? Was ist denn der Mensch in dieser unendlichen Welt, daß Gott sich mit ihm abgeben sollte? Welchen Anspruch hätte er noch darauf, daß dieser unfaßbare Gott sich seiner erbarme? Ja, was ist überhaupt der Mensch in dieser Welt Besonderes, daß er an sich festhalte?

So stehen sich hier gegenüber Mensch und Gott, das Endlich-Menschliche dem Unendlich-Göttlichen. Nun sucht der Mensch in dem unendlichen Gott seinen Gott, den Gott, der ihn wieder zu sich selbst zurückführt, den Gott, vor dessen Angesicht er Mensch bleiben, in sich selbst verharren kann. Er weiß, daß er den unendlichen Gott nicht fassen kann, daß er in der Anschauung des unfaßbaren Gottes sich selbst verlieren müßte. Er aber will der bleiben, der er ist: ein Mensch. So sucht er den Gott des Menschen, den Gott, den er zu verstehen vermag. Der Gott des Menschen ist ihm ein Bild des unendlichen Gottes, der unendliche Gott gesehen in endlicher, menschlicher Perspektive. So findet er Gott wieder als seinen Gott, als den Gott des Menschen, als den Gott der Gattung Menschheit.

Wie soll der Mensch zu dem unendlichen, unzugänglichen Gotte beten? Wie kann er von diesem Gott, der Alles in Allem ist, erwarten, daß er sich ihm, dem Menschen, gebe? *Cum sic in silentio contemplationis quiesco, tu Domine, intra praecordia mea respondes, dicens: sis tu tuus, et ego ero tuus.* (De Visione Dei. Cap. VII. Op. S. 187.) Gott spricht zum Menschen menschlich; er hat ein unmittelbares Verhältnis zum

Digitized by Google

Menschen. Gerade weil Gott in gleicher Distanz zu allen Gattungen steht, bedarf es für den Menschen keines Durchgangs durch eine Reihe höherer Wesen, um zu Gott zu gelangen. Gott gehört einem anderen Erkenntnisplane an als alles, was dem Denken zugänglich ist. Zwischen Gott und der Kreatur ist kein Vergleich möglich. (Vgl. Apologia de docta ignorantia. Op. S. 69.) So kann das Gottesproblem von vornherein vom Menschen aus gestellt werden.

Es ist dies wesentlich, weil damit das Problem religiös und nicht kosmisch-mythisch gestellt wird. Der Mensch hat Angst, in dem unaussprechlichen, unendlichen Gott seinen Gott nicht mehr wiederzufinden. Gott aber spricht zu ihm: Ich bin für dich nicht der unendliche Gott, ich bin für dich der Gott des Menschen, dein Gott. Der Mensch, wie er für sich selbst existiert, wie er sein Menschentum erlebt, ist es, der sich zu Gott wendet und dem Gott auf seine bange Frage Antwort gibt.

Gott stellt sich dem Menschen dar in der Form, in der er ihm faßbar ist. *Tu autem omnipotens Deus, potes te qui omni menti invisibilis es, modo quo capi queas, cuivis visibilem ostendere.* (De Pace Fidei. Op. S. 863.) So können auch die verschiedenen Menschengruppen ihren Gott haben; Gott kann verschieden benannt werden. (Vgl. ibid. S. 862.) Alle meinen sie den unendlichen Gott. Und das Wesentliche ist die Einheit dieser Bedeutungsintention, die auf den Gott der *Ignorantia* hinzielt.

Christologische Anthropologie.

Jedes Wesen verharrt in seiner gattungsmäßigen Wesenheit. *Omne id quod est, quiescit in specifica natura sua, ut in optima ab optimo.* (De Dato Patris Luminum. Op. Cap. I, S. 285. Vgl. De Venatione Sapientiae, S. 306.) Es füllt seine bestimmte Stelle aus in dem ideellen Weltganzen; es bringt eine bestimmte Idee zum Ausdruck. Es kann und will nicht außerhalb seiner Idee leben. Nur hier vermag es zu „ruhen"; nur hier ist es es selbst. (Vgl. Excit. Lib. V, S. 479; Lib. VII, S. 569.)

So will auch der Mensch nichts anders sein als Mensch, die Idee des Menschen in sich ausleben. In allen Menschen findet sich das spezifisch Menschliche, die ideelle Form des Menschseins. Jeder Mensch ist wesenhaft Mensch. Das gemeinsame Menschsein eint alle Menschen. Menschheit ist in allen menschlichen Wesen; in jedem Menschen ist die Idee der Menschheit in dieser besonderen Form. Er ist seiner ideellen Wesenheit nach Mensch. Hier liegt der Sinn seines Daseins, der Sinn, wie er in der menschlichen Idee angelegt ist, der alle Menschen einigende Sinn. (Vgl. De Docta Ignorantia III, 8. De Conjecturis II, 14, 17.)

Homo non vult esse nisi homo, non angelus, alia natura. (De Pace fidei. Cap. XII. Op. S. 872.) So kann der Mensch auch nur das Glück in der Vollendung seines Menschentums finden. *Nam omnes homines non nisi aeternam vitam in sua natura humana desiderant et expectant* (ibid.). Im Menschen soll sich die Idee des Menschen vollenden; es gibt für den Menschen keine andere Vollkommenheit als menschliche Selbstvollendung. *Non enim appetit homo aliam naturam, sed solum in sua perfectus esse.* (De Docta Ignorantia II, 12. S. 40.) Aber in keinem Menschen gelangt die Idee des Menschen zur Vollendung. Sie ist nur als Möglichkeit vorhanden, nie als Verwirklichung; jeder ist nur die Möglichkeit seiner selbst als Mensch; keiner ist in Wirklichkeit der Mensch, wie er sich in der Idee

Digitized by Google

des Menschen darstellt. Es gilt dies entsprechend für alle Einzelwesen. Sie sind immer nur unvollkommen, was sie ihrer Natur nach zu sein bestimmt sind; sie vollenden nicht in sich ihren ideellen Sinn. (Vgl. De Dato Patris Luminum. Cap. I, S. 285.)

Was aber allen Gattungen versagt ist, erlangt die Menschheit in Christus (vgl. ibid.), dem vollkommensten Menschen, „über den hinaus es keinen vollkommneren geben kann". (Cusanus-Texte, herausgegeben von E. Hoffmann und R. Klibansky. Sitzungsber. der Heidelb. Ak. d. W. 1929. S. 33.) *Omnium igitur hominum humanitas et perfectio, in Christo-Jesu, ut in capite supremo.* (Excit. Lib. VIII. Op. S. 599. Vgl. Lib. III, S. 411. De Docta Ignorantia. III, 4, 6.) So vereinigt sich in Christus der Mensch mit seiner Idee, die menschliche Natur mit ihrem Vorbild. In ihm verwirklicht sich der menschliche Ewigkeitswert. Der Mensch tritt heraus aus der Welt der sich nicht vollendenden Möglichkeiten; er wird zu ewiger Wirklichkeit. In dieser Selbstverwirklichung des Menschen liegt seine Göttlichkeit. Mit Christus ist die menschliche Natur zu ewigem Leben auferstanden. (De Docta Ign. III, 7.) In Christus hat sie Unsterblichkeit angenommen (ibid. 8). Und wie es nur eine Unsterblichkeit gibt, so gilt dies für jeden Menschen. ... *et omnis nostra insufficientia in ipso restauratur, ut qui in nobis insufficientes sumus, in ipsa natura nostrae humanitatis, in Christo ad plenitudinem omnis perfectionis exaltata, perfici valeamus in veritate.* (Excit. Lib. VIII. Op. S. 599.) So findet die menschliche Natur ihre Vergöttlichung. (Vgl. De Visione Dei. Cap. XXIII.) In Christus ist die menschliche Natur mit Gott vereinigt. *O Jesu bone, video in te naturam humanam altissime jungi Deo patri.* (ibid. S. 201.) Schöpfer und menschliches Geschöpf haben ihre Einheit gefunden. (ibid. S. 202.) *Christus ... plenus et perfectus Deus, sicut plenus et perfectus homo ...* (Cribrationum Alchorani. Op. Lib. III, S. 917. Vgl. De Ludo Globi II, 227.) Christus ist als Gott Mensch und als Mensch Gott. Er ist kein höheres Wesen, in dem Sinne, daß er einen höheren Wert in der Reihenfolge der Wesen darstellen würde, sondern dieses Wesen Mensch tritt in ihm in eine unmittelbare Beziehung zu Gott. Der Mensch gibt sich nicht auf, um zu Gott aufzusteigen, sondern er vollendet sich selbst in Christus, dem Erlöser und Vollender des Menschen. In Christus ist der Mensch, wie er seiner Idee nach sein soll, nicht als Wesen schlechthin, sondern als dieses Wesen: Mensch, in der Form einer konkreten Veranschaulichung des Menschen sich selbst gegenüber. Und es ist der Mensch Christus, der den Menschen den Weg zeigt und ihnen offenbart, daß Gott und Mensch in einem unmittelbaren Verhältnis zueinander stehen. Er bringt die Menschheitsidee in sich zu ungetrübter Darstellung, bringt den Sinn des Menschen selbst zum Ausdruck, und in dieser Sinnvollendung des Menschen vollzieht sich seine Vereinigung mit Gott.

So hat der Mensch in der unendlichen Mannigfaltigkeit der grenzenlosen Welt seinen Gott gefunden. In seiner Wesensart hat er einen festen

Digitized by Google

Standort. Hier kann er verweilen, hier sich in selbst vollenden, ohne sich mit anderen Wesen vergleichen zu müssen, ohne die Frage seiner selbst von der universalen Wertmannigfaltigkeit aus zu stellen. Die Menschheit stellt sich als eine in sich selbst vollendete Einheit dar, die in Christo ihre letzte und höchste Bejahung findet. Christus verhilft den Menschen zu sich selbst, Christus, der Gott-Mensch. In Christo findet der Mensch in göttlich sublimierter Form seine Wesensart wieder. Er ruht in Christus wie in seinem eigenen Wesen: in der vollendeten, mit Christus eins gewordenen Menschheit. In Christo liegt seine Selbsterhaltung in der Vollendung des Menschen in Gott.

Der Selbstwert des Menschen.

Die ganze Anthropologie von Cusanus läßt sich auffassen als eine Rechtfertigung des Strebens des Menschen, sich selbst zu erhalten, Mensch zu bleiben und das Menschliche in sich zur Vollendung zu bringen. Gott hat alles hier so geschaffen, daß jedes in seinem Sein verharre. (Vgl. De Docta Ign. II, 12.) Nur in der Vielfältigkeit der Gestalten kann die eine unaussprechliche Wahrheit zum Ausdruck gelangen. *Cur tot creaturae, quae sunt imagines Dei, nisi ut veritas melius in varietate explicetur, quae uti est, est inexplicabilis.* (Excit. Lib. V. Op. S. 501.)

So weiß der Mensch, daß er in seinem Menschsein seine Rolle als Exponent des Göttlichen spielt. Aber damit wäre der Mensch immer nur eines unter vielen Wesen oder Wesensmöglichkeiten. Es gibt andere höhere Wesen, deren Denken nicht an die Sinnesvorstellungen gebunden ist. (Vgl. dazu De Conject. II, 16; ebenso: De Visione Dei. XIII, und besonders: De Ludo Globi. II. Op. S. 288.) Nun hat aber der Mensch in diesem Universum eine besondere Stellung, die ihn zu einem ganz unvergleichlichen Wesen macht, ihn aus der kosmischen Werthierarchie gewissermaßen heraushebt. Der Mensch ist ein Mittelwesen zwischen den höheren und den niedereren Naturen. (Vgl. Lib. De Mente in: Cassirer Individuum und Kosmos S. 292. Excit. Lib. V. Op. S. 489.) Er ist das alles verbindende, alles in sich spiegelnde Wesen; er ist der Mikrokosmos. (De Venatione Sapientiae. XXXII. Op. S. 324. Vgl. Excit. I. Op. S. 361; V. Op. S. 505.) Gelangt nun der Mensch in sich zur Vollendung seiner Menschheit, so vollendet er in sich alle Wesen. (Vgl. De Docta Ign. III, 3.) „Darum mußte Gott Mensch werden, damit auf diese Weise alles zur Vollendung gelangte." (Cusanus-Texte. l. c. S. 33.) So ist Jesus der Endzweck von allem. (Vgl. De Docta Ign. III, 1; Excit. V. S. 202; De Visione Dei XXII, XXV.)

Dies ist die universale Mission der Menschheit: in der Selbstvollendung der Idee des Menschen findet alles seine Vollendung. Es wäre indessen verfehlt, in der Idee dieser kosmisch gefaßten Rolle des Menschen die eigentliche Lösung des menschlichen Problems bei Cusanus zu suchen. Nicht in einer der Welt gegenüber auszuübenden Funktion, sondern in

Digitized by Google

der Entfaltung seiner in sich selbst zentrierenden Wesenhaftigkeit liegt die Bestimmung des Menschen, wie sie im Menschen Jesu ihre Erfüllung findet. Der Mensch strebt danach, in sich zu beharren und sich selbst zu vollenden. Das ist das Erste. Cusanus stellt das Problem des Menschen vom Menschen aus und für den Menschen. Der Mensch findet sich der unfaßbaren Unendlichkeit gegenüber. Er erlebt in sich die Sehnsucht nach dem Unendlichen, nach dem unfaßbaren Gott. Wie aber findet er den Weg zu sich selbst zurück? Wie kann er in der Sehnsucht nach dem unendlichen Gott Mensch bleiben, ein Wesen dieser Welt, seiner Welt? Wie kann er in der Anschauung dieser Welt beharren, das Einzelne schauen und dabei des unendlichen Gottes nicht vergessen, des Deus absconditus, der allein wahrhaft ist, der allein die Wahrheit ist? Jesus weist ihm den Weg. In ihm ist beides miteinander vereint: das Unendliche und das Endliche. Die Sehnsucht des Menschen nach Gott und sein Streben, in sich selbst zu verharren finden in dem Glauben an Jesus ihre Einheit.

Nam sicut Deus est Creator entium realium, et naturalium formarum: ita homo rationalium entium, et formarum artificialium. (De Beryllo. VI. S. 268. Vgl. auch De Ludo Globi. II. Op. S. 229.) In solchen und anderen Stellen wird die menschliche Funktion kosmisch verallgemeinert und in ihrem welthaft zu bestimmenden Sinn erfaßt. Der Mensch wird zu einer Weltpotenz. Bei Bovillus gelangt dann dieser Gedanke in eigenartiger Weise zur Weiterbildung. Bei Cusanus hingegen bleibt das humanistisch-relativistische Moment schließlich das Entscheidende. (Vgl. besonders De Docta Ign. II, 12.)

Dem Menschen genügt es, Mensch zu sein. Der Mensch ist sich gegeben als eine in sich zentrierende Werteinheit. Zur Rechtfertigung des Bestrebens des Menschen, in sich selbst zu verharren, bedarf es nicht einer im kosmischen Zusammenhang zu vollziehenden Leistung. Bringt sich der Mensch diese Leistung zu Bewußtsein, so faßt er sich in seiner Beziehung zu den übrigen Wesen. Dies ist aber nicht das Wesentliche, sondern das Entscheidende bleibt der menschliche Selbstwert, der auf einer unmittelbaren Selbstbejahung des Menschen, einer Bejahung dieser Form der *Participatio* an Gott beruht, und zwar schwebt dabei Cusanus stets das Bild der ganzen Menschheit in ihrer Mannigfaltigkeit vor. (Vgl. u. a. De Conject. II, 8, 15.)

So ist das eigentliche anthropologische Problem bei Cusanus stets vom Menschen aus, nicht von der Welt aus gestellt: Primat des Menschen und seines Verhältnisses zu Gott. Demgegenüber sind die Spekulationen über die Rolle des Menschen im Weltganzen „Konjekturen". Sie bilden den kosmisch-mythischen Hintergrund der humanistisch-religiösen Welt- und Lebensanschauung von Cusanus, in der die Idee der in sich selbst zentrierenden Menschheit als typischer Wesenseinheit und Gemeinschaft, wie sie in Christo ihre Vollendung findet, den Mittelpunkt bildet.

In der christologischen Idee findet dann wieder das kosmische Motiv seinen höchsten Ausdruck. Christus erlöst den menschlichen Mikrokosmos und damit durch den Menschen die ganze Welt. Doch bleibt auch hier der humanistische Gesichtspunkt das Entscheidende. Das Bedürfnis des Menschen, den Weg zu Gott zurückzufinden, ist auch hier das primär Bedeutsame gegenüber dem metaphysisch-kosmisch zu fassenden Sinn des Erscheinens Christi. Der Weg des Menschen zu Gott führt durch die ideelle Selbstvollendung der Menschheit. Der Mensch als Mensch sehnt Christus heran, damit er in vollem Sinne Mensch sei: christliche Humanitas.

Werde, der du bist. In Christo vollendet sich dieses Werden, gelangt das Prinzip einer generell-menschlich zu bestimmenden *conservatio sui* und einer der Idee des Menschen selbst immanenten Vollendung zur Durchführung. Der Mensch zieht sich

Digitized by Google

auf sich selbst zurück gegenüber dem Unbekannten, Unaussprechlichen; er bejaht sich selbst gegenüber dem unermeßlichen Weltganzen. Er ist nicht das von vornherein nur kosmisch zu bestimmende Wesen, das sich selbst erst aus dem Zusammenhang aller Wesen definieren könnte. Vielmehr ist bei Cusanus die Idee eines in sich zentrierenden Wertverhältnisses des Menschen zu sich selbst von grundlegender Bedeutung. Damit bereitet sich dann überhaupt die Loslösung des Menschen aus dem kosmischen Wertzusammenhang und seine Wertverselbständigung vor: die Rechtfertigung des Wertprimats des Menschen für sich selbst auf religiöser Grundlage.

Die Welt des Menschen.

Gegenüber dem unfaßbaren Unendlichen hat der Mensch bei Cusanus im Endlichen seine Welt, die Welt des Menschen gefunden. Es ist dies die Welt, zu der alles gehört, was dem menschlichen Geiste zugänglich ist, was der Mensch nach seinen eigenen Maßstäben erfaßt, die Welt, die er begreift. Diese Welt stellt sich vom Menschen aus gesehen als etwas in sich Umgrenztes dar. Sie ist der Bereich einer bestimmten Geistigkeit, der menschlichen Geistigkeit. Hier ist dem Menschen eine Aufgabe gestellt, die es menschlich zu lösen gilt. Das menschliche Wissen kann immer nur relativ sein; es kann keine absolute Gültigkeit beanspruchen. Aber zugleich weiß der Mensch, daß in dem, was er denkt und sich ausdenkt, in seinen Vermutungen, in seinem Ahnen das Wahre gegenwärtig ist. *Cognoscitur igitur inattingibilis veritatis unitas alteritate conjecturali.* (De Conject. I, 2. S. 76.)

So schaut der Mensch das Wahre in der Relativität menschlichen Denkens. In menschlich beschränkter Weise umfaßt er das Universum. (Vgl. ibid. II, 14.) Er schafft sich seine Welt, ein Abbild des Universums. Was er hier formt und kombiniert, geht aus seinem Geiste hervor. Er schafft um seiner selbst willen. (Ibid. I, 3.) *Non ergo activae creationis humanitatis, alius extat finis, quam humanitas.* (Ibid. II, 14. S. 110.)

Dies ist das Reich des Menschen, wie es der Mensch für sich selbst ordnet und schafft. Alles ist hier menschlich gedacht, alles nur eine Entfaltung des menschlichen Geistes, der sich schöpferisch betätigt. Gegenüber der einen unfaßbaren Welt gibt es andere endliche Welten, Weltprojektionen nach den verschiedenen Arten des Denkens und Urteilens. So findet der Mensch seine Welt. Auch gibt es nicht nur eine menschliche Projektion, sondern verschieden sind die Projektionen je nach der Geistesart der Menschen, damit das sich Gleiche menschlich in verschiedenen Weisen zum Ausdruck gelange. (Vgl. ibid. II, 15.)

Der Mensch weiß, daß er das Absolute nicht erfassen kann. Sein Reich ist der Bereich des Relativen. Eine unüberwindliche Scheidewand trennt ihn vom Unendlichen. Aber auf dieser Seite der „Mauer" hat er seine Welt gefunden, eine Welt, die ihm eigen ist, eine Welt, die er schafft. Hier bringt er überall sein Denken zur Geltung, ordnet und kombiniert. Er setzt alles in Beziehung zueinander und zu sich selbst. Er ist der Herr dieser Welt, ein Gott in seiner Welt. Eine unendliche Sehnsucht treibt

Digitized by Google

ihn immer wieder zu der anderen Welt. Seine Welt kann ihm nicht genügen. Es verlangt ihn nach dem unfaßbaren, unverständlichen Gott. Doch gibt er sein Menschentum nicht preis, weiß sich eins mit seiner Welt, einer Welt, in der er alles ordnet und in die sich alles einordnet, um im menschlichen Geiste seinen letzten Sinn und seine letzte Bedeutung zu finden.

Der Mensch als Denker.

Der Mensch ist das Wesen, das sich zur Geistigkeit erhebt, indem es das Sinnliche vergeistigt; in ihm gelangt das Sinnliche zur geistigen Einheit. (Vgl. De Conject. II, 14.) Er verbindet und trennt, kombiniert das Gegebene, erfindet und schafft Neues. Er sinnt, überlegt und denkt sich etwas aus, und zwar jeder etwas Anderes, je nachdem der Mensch seine Gedanken dahin oder dorthin richtet, dieses oder jenes kombiniert, diesem oder jenem Gestalt verleiht. Der Mensch ist das selbsttätige Wesen, das Wesen der freien Geistigkeit. Er läßt seinen Gedanken freien Lauf. Sie sind durch nichts Naturhaftes gebunden. In seinem Denken ist er frei, und alles, was sich ihm darbietet, bedenkend, erwägend und formend, waltet und schaltet er nach freiem Ermessen in seinem eigenen Reich. (Vgl. De Ludo Globi. I. Op. S. 218.)

Was in dieser Welt sich ereignet, wird ihm durch seine Sinne übermittelt. Er empfängt Botschaften von überallher. Wovon er Kunde erhält, was ihm gemeldet wird, wird von ihm geordnet und eingetragen, damit alles in sein Reich, in den Mikrokosmos, dem er als freier Herrscher vorsteht, eingeht und dort, wie es einem jeden zukommt, nach den Maassen des Ganzen in bestimmter Ordnung seine Stelle findet. Er ist der Kosmograph dieser Welt, dem nichts entgeht, der alles Einzelne umspannt und jedes dort einordnet, wo es hingehört. (Compendium, VIII. Op. S. 244.)

Von allem erfaßt er den Wert. Er ist das wertende Wesen. In ihm gelangen die Werte der Dinge zu Bewußtsein. Er fragt nach dem Werte jedes Einzelnen und weiß den Wert von allem zu bestimmen, weiß von jedem zu sagen, was es wert ist. Er ist der wertende Wert dieser Welt. (De Ludo Globi, Lib. II. Op. S. 237f.)

So versteht es der Mensch, alles bedenkend und alles abwägend, in dieser Welt zu lesen. Was sich seinen Sinnen darbietet, macht er sich verständlich. Er begreift die Welt, indem er die Zeichen kombiniert, Gestalt und Wert eines jeden erfaßt. (Compendium VI. Op. S. 243.) Dabei findet er niemals Ruhe, sondern späht immer nach Neuem aus. So bringt er reiche Beute heim. Im Jagen, in der Denkaktivität selbst findet er einen der menschlichen Tätigkeit eigenen Sinn, wohl wissend, daß es dem Menschen versagt ist, zu einem abschließenden Ergebnis zu gelangen. Denn über allem, was auch der Mensch sich erjagen mag, gibt es die *docta ignorantia*. So wird der Mensch wohl weiter jagen, wie andere vor ihm gejagt haben und andere nach ihm jagen werden — mit mehr oder

Digitized by Google

weniger Erfolg, je nachdem sie mehr oder weniger ergiebige Jagdgründe finden und selbst mehr oder weniger gut zum Jagen ausgerüstet sind — dabei sich aber ständig gegenwärtig halten, daß, was er auch erbeuten mag, das Göttliche, das er sucht, alles übersteigt, was er hier denkend erfassen kann. *Nemo ad cognitionem veritatis magis propinquat, quam qui intelligit in rebus divinis, etiam si multum proficiat, semper sibi superesse, quod quaerat.* (De Venatione Sap. XII. Op. S. 307.)

So ist des Philosophierens kein Ende. Jeder versucht es auf seine Weise. (Vgl. ibid. Cap. I.) Jeder sucht in seinen Kombinationen und Konjekturen das Unfaßbare zu erfassen. Überall aber ist das Göttlich-Unendliche gegenwärtig, in der Form seiner Andersheit, in der Gestalt, wie es der Mensch faßt, der in freier Geistigkeit im denkenden Suchen nach dem Unaussprechlichen sich selbst entfaltet.

In dem Jägermotiv gelangt bei Cusanus eine neue Einstellung des Menschen zur Welt und zur Erkenntnis zum Ausdruck. Der Mensch ist der Strebende, der Suchende, das tätige Denksubjekt. Und zwar richtet sich diese Denkaktivität letzthin auf eine Welt, die überhaupt ihrer Wesenheit nach sich nicht gedanklich erfassen läßt. So ist das denkende Streben von dem Bewußtsein begleitet, daß die docta ignorantia ein Letztes ist, was dann wieder dem Denker die Freiheit sichert, sich ganz seinen Erwägungen und Mutmaßungen in den mannigfaltigen Jagdgebieten hinzugeben. Erst von der Welt des Unzugänglichen aus erhält diese „Jagd" ihren wahren Sinn: Freiheit des gedanklichen Forschens, der dialektischen Betätigung, die nicht mehr durch ein ein für allemal zu erreichendes und als erreichbar gedachtes Ziel beschränkt ist.

Die mit der Jagd verbundene Unruhe ist dabei nicht etwas Negatives. Das menschliche Denken stellt sich nicht mehr als eine unvollkommene Stufe der Anschauung einer Welt dar, über die man sich möglichst bald erheben müßte, um zu der reinen Anschauung zu gelangen. Sondern in der Welt des *fieri potest* hat das Jagen als solches einen selbständigen Sinn.

So spricht Cusanus in De Venatione Sapientiae von seinem im Denken verbrachten Leben. Er hat dabei das Bewußtsein, einer Gemeinschaft von Jägern anzugehören, teilzunehmen an einer gemeinsamen Jagd. Die Probleme sind hier vom denkenden Menschen aus gesehen: ich, der Jäger; ich, der Denker. Es kann keine absolute, in sich zu erkennende Wahrheit geben. Demgegenüber gelangt der Eigenwert des denkenden Strebens, und zwar für jeden Denkenden im besonderen, zu Bewußtsein: das, was jeder sich erjagt hat. (Vgl. dazu De Conject, I, 2: Meine Denkerlebnisse.)

Menschliche Religiosität.

In Cusanus' Anthropologie findet der Mensch eine letzte Rechtfertigung seiner selbst. Er hat ein Recht dazu, Mensch zu sein, in seiner Geistesart zu verharren. *In seipso igitur, intellectus intuetur unitatem illam, non uti est, sed uti humaniter intelligitur.* (De Conject. II, 16. S. 115.) Alles läßt sich menschlich erfassen. So braucht der Mensch nicht über sich hinauszugehen. In dem Umkreis von Konjekturen, wie er sie seinem Geistestypus entsprechend formt, faßt er das Unfaßbare auf menschliche Weise.

Doch die letzte Rechtfertigung des Menschen liegt nicht in dieser Autarkie einer das Ganze in sich spiegelnden Denkweise. Nicht nur ist

Digitized by Google

in dem menschlichen Denken das Absolute in der Form dieser dem menschlichen Geistestypus eigenen Projektion gegenwärtig, nicht nur denkt der Mensch Gott auf seine Weise, sondern der Mensch hat seinen Gott, er hat ihn in Christo. Der Mensch sieht nicht nur Gott menschlich, sondern Gott selbst ist in Christo Mensch geworden. In Christo ist ihm Gott erschienen, nicht nur in der Gestalt, in der er dem Menschen faßbar ist, sondern Gott hat Menschengestalt angenommen, er ist Mensch geworden. Der Mensch erkennt nicht nur Gott nach Menschenart, und weiß, daß er in dieser Anschauung an der Wahrheit teil hat, sondern er hat seinen Gott. Er weiß sich als Mensch eins mit Gott; er ist als Mensch vergottet. Er faßt nicht mehr Gott in der Form einer menschlichen Konjektur. Im Glauben ist ihm Gott selbst gegeben, im Gott-Menschen Christus.

Dies ist die letzte Bejahung des Menschen, seine Selbstvollendung in Christo. In seinen Konjekturen mochte sich der Mensch als humanus deus erfassen, als ein Mikrokosmos, als eine menschliche Welt; aber erst in Christo sieht er in gläubiger Anschauung den Menschen seiner species nach vergöttlicht, wird der Gott zum Menschen und der Mensch zu Gott. Im menschlichen Denken ist der unfaßbare Gott überall gegenwärtig; aber erst im deus homo findet der religiöse Mensch, was er sucht, den Gott, der sein wäre: nicht eine menschliche Anschauung Gottes, sondern Gott selbst in Menschengestalt.

In Christo macht der unverständliche Gott sich selbst dem Menschen verständlich. *Aperis enim tu Deus meus mihi misero, tale occultum, ut intuear hominem non posse, te patrem intelligere, nisi in filio tuo, qui est intelligibilis et mediator, et quod te intelligere, est tibi uniri.* (De Visione Dei. XIX. Op. S. 200.) Der Mensch ist seiner Menschlichkeit nach, in dem, was sein Wesen ausmacht, mit Jesus vereint. (Vgl. Excit. Lib. III. Op. S. 419. De Docta Ignorantia. III, 6. De Pace et Concordantia fidei. XIII.) und durch Christus mit dem unzugänglichen Gott. *Et sic finitum, in te unitur infinito et inunibili, et capitur incompraehensibilis fruitione aeterna.* (De Visione Dei. XXI, S. 203.)

So rückt Gott einmal in weite Ferne: der unaussprechliche, unverständliche Gott, Deus absolutus. Zum anderen aber ist er dem Menschen ganz nahe, ist er menschliche Wirklichkeit, ist er das, was für jeden Menschen sein Innerlichstes ist, das Menschliche in jedem. Vom unverständlichen Gott führt der Weg zu Christus. Gegenüber dem unbekannten Gott soll sich der Mensch an Jesus halten. Es führt kein anderer Weg zu Gott. *Deus autem est dator vitae, quem nisi Christus Dei Filius ostendit, nemo videbit.* (De Ludo Globi. II. Op. S. 226. Vgl. Dialogus de Possest. Op. S. 256, 266.) In dem christologischen Motiv erhält die göttliche Konsekration des Selbstwertes des Menschen ihre letzte Begründung. In diesem unendlichen Universum, das als solches nicht im Denken erfaßbar ist, gibt es ein Festes für den Menschen: er selbst, der sich selbst gegenwärtige Mensch, die in sich zentrierende Menschlichkeit, die Menschheit, wie sie

Digitized by Google

in jedem Menschen das Wesenhafte bildet, alle Menschen untereinander eint und in Christo sich mit Gott versöhnt. Die Christus-Idee bildet so das Zentrum der Anthropologie des Cusanus. Nichts kann dem Menschen in seiner Vorstellungswelt genügen, um sich Gott zu vergegenwärtigen. Er findet kein Wort in seiner Sprache, um das Unaussprechliche auszusprechen. Gott aber hat sich uns in Christo offenbart: *solus ostensor patris sui, creatoris nostri omnipotentis. Quaecumque ergo per nos dicta sunt, non ad aliud tendunt, quam ut intelligamus, ipsum omnem intellectum excedere, cuius facilis visio, quae sola foelicitat, nobis fidelibus per veritatem ipsam, Dei filium promittitur, si viam nobis verbo et facto patefactam, ipsum sequendo tenuerimus.* (Dial. de Possest, S. 266.) Der Mensch hat in Christo seinen Gott gefunden und zugleich sich selbst in vollendeter Menschlichkeit.

Christus repräsentiert den Menschen der *humanitas* in seiner Sinnvollendung. Er ist die Erfüllung des Menschentums, der mit dem Menschen gesetzten Intention. Der Mensch ist in diesem Sinne nicht etwas zu Überwindendes, sondern etwas zu Erfüllendes. Eine Sinneserfüllung des Menschen in dieser Weise konnte es bei Augustinus nicht geben: der Mensch ist das kranke Wesen. Er ist nicht mehr der, der er war, und sehnt sich nach dem, der er einst sein wird. Er ist das bangende, glaubende, liebende Subjekt der religiösen Sehnsucht. Durch den Sündenfall ist er außerhalb des Naturzusammenhangs gestellt und kann in dieser Welt keinen Ort mehr finden. Bei Cusanus handelt es sich nicht mehr eigentlich um Krankheit, sondern um mangelnde Vollendung. Jesus ist dabei weniger der Heiland, als der Erfüller, der Vollender der Idee des Menschen als einer in sich zentrierenden Wesenheit.

PARACELSUS.

Die Einheit des Menschen.

Erkenne dich selbst bedeutet für die mythische Anthropologie der italienischen Renaissance: erkenne deine Seele. Der Mensch ist Seele. Darüber sind sich Pico della Mirandola und Pomponazzi einig. Wie man auch hier den Wert des Menschen in der Welt oder der Welt gegenüber bestimmen mag, entscheidend bleibt hierfür immer die Vorstellung, die der Anthropologe sich von der menschlichen Seele bildet. Nur als Seele stellt der Mensch für Ficino und Pico letzthin etwas „Besonderes" dar. Nur die Seele ist etwas Außerweltliches, Überweltliches. Seiner Körperlichkeit nach gehört der Mensch dieser irdischen Welt an, aus der seine Seele sich fortsehnt. Bei Paracelsus ist dieser Dualismus zwischen Körper und Seele überwunden. Der Mensch stellt sich ihm als Ganzes dar und ist als Ganzes eingefügt in den Naturzusammenhang. Mensch und Erde stehen bei ihm in einer wesenhaften Verbindung. „Wir mensch aber sind nit himlisch sonder irdisch, dan wir komen nit von oben herab sonder von der erden." (Die Bücher von den unsichtbaren Krankheiten. Werke herausgegeben von Sudhoff. I. Abt. IX, S. 332.) Es ist hier von dem irdischen Menschen die Rede, und nicht von einer als solcher zu fassenden Seele, die schon hiernieden von einem überirdischen Standorte aus, das,

Digitized by Google

was auf Erden vorgeht, schaut. Der Mensch kann dieser Welt nicht entgehen. Er kann sich nicht von dem Ganzen absondern. Er bleibt welt- und naturhaft in jedem Augenblicke seines Lebens. Er steht der Erde nicht gegenüber, wie ein Zuschauer; er betrachtet sie nicht in gottähnlicher Abgelöstheit als ein homo contemplativus. Sondern er gehört zu ihr; sie wirkt sich in ihm aus. Er erlebt sie in den Wechselfällen seines psychophysischen Daseins, und zwar zunächst nicht von der Seele, sondern von seinem Körper aus. Oder vielmehr läßt sich eben beides gar nicht voneinander trennen. Es gibt hier nicht eine Seele, die von einem überweltlichen Standorte diese Welt und den eigenen Körper anschaut, eine in sich ruhende Seele, die schon oben wäre, während der Körper unten weilt; sondern Seele und Körper bilden hiernieden eine untrennbare Schicksalsgemeinschaft.

Der Mensch leidet; er leidet an Körper und Seele. Das Krankheitserlebnis läßt ihn tiefer als alle beschauliche Spekulation die Einheit von beiden sehen. Im Leiden, in der Krankheit fallen alle solche Unterschiede fort, die den Menschen gewissermaßen in zwei Wesen zerteilen, in ein seelisches und in ein körperliches. So handelt es sich auch nicht mehr um den Menschen, der sich seine Andersartigkeit der Natur gegenüber zu Bewußtsein bringen will, der sich über die Natur erhebt, um den geistigen Menschen, dem es vor allem darauf ankommt, sich zur Anschauung seiner seelischen Dignität zu erheben. Der Paracelsische Mensch erlebt in sich das Mysterium der Natur. Er lebt in dem Bewußtsein seiner naturhaften Abhängigkeit. Er ist fest eingefügt in diese Welt, durch Krankheit und Gesundheit mit der Natur untrennbar verbunden. Er erlebt die Welt in seinen eigenen Leiden. Er ist nicht ein Zuschauer der Natur; er ist selbst Natur, leidende Natur.

Leben und Mikrokosmos.

Der Mensch ist eine kleine Welt, „ein auszug aus der ganzen machina mundi“ (Astronomia magna. XII, 43), ein Mikrokosmos „nit in der form und leiblichen substanz sonder in allen kreften und tugenden wie die gross welt ist“. In ihm sind „al himlische leuf, irdische natur, wesserische eigenschaft und luftische wesen ... in im ist die natur aller früchten der erden und aller erz natur der wasser, darbei auch alle constellationes und die vier wind der welt. was ist auf erden des natur und kraft nit im menschen sei?“ (Die Bücher von den unsichtbaren Krankheiten. IX, S. 308.) Die Welt ist zugleich in und außer ihm. In ihm sind Stürme und Donner, in ihm ist Chaos, in ihm ist Gesundheit und Krankheit. Der Mensch als Mikrokosmos erleidet, was in der Welt geschieht; er leidet in und mit der Welt. Das Tragische des mikrokosmischen Weltverhältnisses des Menschen kommt hier zum Ausdruck. Es ist sein Schicksal, diese Welt in sich zu erleben, die Welt in sich zu tragen, selbst Welt zu sein.

Im Menschen sind alle Eigenschaften der Welt in eins. (Astronomia

Digitized by Google

magna. XII, S. 73. Vgl. auch S. 164, 166.) Zugleich sind aber nun die welthaften Vorgänge, die sich im menschlichen Mikrokosmos abspielen, zu dieser bestimmten Geschickseinheit verbunden, fügen sich zusammen zu diesem besonderen Lebensverlauf. Er ist Mikrokosmos in bezug auf sich selbst. Er ist *seine* Welt. Sein Leben ist etwas Welthaftes. In seinem Werden ist er welthaft, in seinen Wandlungen, in seiner Entwicklung, in seinem persönlichen Geschick.

„ein ieglich dieng, das in der zeit stet das stehet im himel." (Buch Paragranum. VIII, S. 173.) Darum muß auch der Arzt Astrologe sein; nur wenn er den vorliegenden Fall in seinen welthaft-zeitlichen Zusammenhängen erfaßt, kann er dem Kranken Heilung bringen. Doch wird die astrologische Weltanschauung nun bei Paracelsus gewissermaßen verinnerlicht; sie wird in Verbindung gebracht mit der Vorstellung des Wesensgesetzes eines Lebensverlaufs. Mensch und Gestirn werden in eins geschaut. Das menschliche Leben ist irdisch und himmlisch zugleich. In der Sternenwelt findet der Mensch *sein* Geschick wieder. Es handelt sich nicht mehr bloß um die Einsicht, daß der Mensch in seinem Leben, wie alle anderen Wesen, dem Fatum unterworfen sei, daß sein äußeres Leben sich in einer Reihenfolge von Erlebnissen und Begebenheiten abspielt, die sich für den Astrologen als notwendig darstellen. Solange man sich darauf beschränkt, stellt sich dem Menschen das Geschick, das er erleidet, als etwas Äußerliches, ihm selbst Fremdes dar. Es ist nicht sein *persönliches* Schicksal, sondern eine Geschicksvariation, eine mögliche Konstellation, die nun gerade auf diesen Menschen zutrifft. Bei Paracelsus hingegen handelt es sich um die Vorstellung einer inneren, dem menschlichen Wesen in seiner Eigengesetzlichkeit selbst immanenten Notwendigkeit. Der Mensch lebt sich aus gemäß seinem inneren, welthaft bestimmten Wesensgesetz. Er findet sein Geschick in sich selbst vor. Der zeitliche Ablauf seines Lebens ist ihm nichts Äußerliches. Von vornherein ist mit dem Menschen seine Zeitlichkeit gesetzt. Der Mensch *ist* zeitlich. Zwischen dem Menschen und dem Lebensverlauf, seinem besonderen Lebensverlauf, besteht hier ein innerer, unauflösbarer Zusammenhang.

Damit gelangt ein neuer Lebensbegriff zur Geltung. Leben bedeutet hier nicht eine Reihe von äußeren Ereignissen, deren Ablauf sich schließlich doch, sowie man dieses Leben in seiner Einmaligkeit faßt, als Spiel der Fortuna darstellt. Was sich im Leben des Menschen abspielt, ist nicht mehr bloß Gegenstand einer Erzählung von innerlich zusammenhanglosen Begebenheiten. Auch handelt es sich nicht mehr um den Konflikt des wollenden Individuums mit widrigen Schicksalen, aus denen der Mensch sich in sich selbst zurückzieht, um sein Leben möglichst ereignislos zu gestalten und sich gewissermaßen von dessen Zeitlichkeit zu befreien. Das Leben in seiner Zeitlichkeit ist bei Paracelsus nicht etwas Äußeres, dem in sich selbst zu bestimmenden, gewissermaßen zeitlos zu fassenden Subjekte gegenüber Zufälliges; sondern es erscheint bei Para-

Digitized by Google

celsus dieses zeitlich gefaßte Leben als das eigentlich wesenhaft Menschliche. Jeder erlebt es als das ihm Eigentümliche, erkennt daran sich selbst und seine Bestimmung. Er ist der, als der er sich im Lebensverlauf darstellt. Er ist das Wesen dieser Zeitlichkeit. Alles muß zu seiner Zeit geschehen, im richtigen Augenblick. Der Augenblick erhält im Leben seine bestimmte Bedeutung, wird zu etwas Bedeutsamen, Entscheidenden für den Menschen. Nur dann konnte dieses hier eintreten. Jedes im Leben hat seine Zeit, und eben dieser zeitliche Zusammenhang ist das Wesenhafte eines Lebens, des Lebens dieses Menschen.

So muß das Leben seiner Zeitlichkeit nach verstanden werden. Der Arzt fragt nach dem Leben, das sich hier vor ihm abspielt. Jeder Zeitpunkt dieses Lebens hat für ihn gewissermaßen eine besondere Bedeutung. Der Arzt darf nicht zu früh und nicht zu spät kommen. Er muß das Leben dieses Menschen kennen. Jeder Mensch ist eine in der Welt verlaufende Lebenseinheit. Jeder Mensch hat sein Leben, sein Fatum. Der Arzt muß ein Schicksal in seiner Besonderheit verstehen; er muß das Gestirn dieses Menschen kennen. Er muß die Bedeutung der Stunde wissen, um die Krankheit zu heilen „in der Stund der Zeit", und Gott nicht vorzugreifen. (Vgl. Volumen Paramirum. Ed Achelis S. 105 f.)

Innere Entwicklung.

In der Anthropologie des Paracelsus wird die Anschauung der Einheit des Weltverlaufs auf das Leben selbst übertragen. Die kleine Welt erhält ihre besondere gesetzmäßige Zeitlichkeit. Das menschliche Leben ist die Geburt, das Werden und das Sterben einer Welt, ein in sich selbst zentrierendes welthaftes Geschehen. Es stellt sich als innerer, gesetzmäßiger, alles Einzelne bedingender Ablauf dar. Es steht in einem inneren notwendigen Wesenszusammenhang mit dem Menschen, der es erlebt. Dieser Mensch: dieses Leben.

Der Mensch fühlt die innere Notwendigkeit, die ihn zu diesem oder zu jenem treibt. Es ist nicht mehr so, als hätte er dieses oder jenes Los gezogen, als wäre ihm einfach dieses oder jenes Lebensgeschick zugefallen; sondern etwas wuchs in ihm, reifte in ihm, als die Zeit erfüllt war. So soll auch der Mensch wissen, woran er in seinem Leben ist, seinem Leben nachgehen in seinem zeitlichen Verlauf, damit er den richtigen Augenblick nicht verpasse. Zugleich wird er dem Leben vertrauen. Es muß alles zu seiner Zeit kommen. Der Widerspruch eines kosmisch bestimmten Fatums, das zugleich vom erlebenden Individuum in seinem Selbstbezug als Spiel der Fortuna geschaut wird, ist hier überwunden. Der Mensch erlebt das Fatum in bezug auf sich selbst; er hat sein inneres Fatum.

Das Leben erhält dadurch eine neue Bedeutung, eine selbständige Dignität. Der Mensch lebt von innen heraus; es ist sein Leben, das er führt. Dieses Leben ist nicht von ihm ablösbar. Das Leben ist kein Spiel, in das sich der Mensch, er weiß selbst nicht wie, hineingestellt findet.

Digitized by Google

Nicht was sich im äußeren Leben ereignet, ist das Wesentliche, sondern die innere Entwicklung: ein innerer Schöpfungsdrang, der in einer bestimmten Epoche des Lebens zur Entfaltung gelangt, etwas das sich entwickelt hat und zur Reife kommt. Ein solches Leben ist nicht von außen, sondern nur von innen heraus darstellbar. Paracelsus vergleicht das menschliche Leben mit dem Reifen eines Baumes. (Vgl. Lib. Prologi in vitam beatam. Werke. II. Abt. I. Bd., herausg. v. Matthissen, S. 78ff.) Das Wesentliche ist hier das innere Bildungsgesetz, die innere Entfaltung, wie sie sich in der Zeit abspielt. Bei Paracelsus gibt sich der Mensch seinem Leben hin. Er fühlt sich eins mit seinem Leben. Leben bedeutet für ihn das, was in ihm, was aus ihm wurde. Er fühlt sich gewissermaßen leben. Er erlebt sein Wachstum, sein Reifen: ein sich selbst erlebendes Leben.

So bedeutet hier Leben: mein Leben, Zeit: meine Zeit. Nicht was mit dem Menschen geschieht, ist das eigentlich Bedeutsame, sondern was aus dem Menschen wird. Der Mensch ist nicht mehr einfach in ein zeithaft-welthaftes Geschehen hineingestellt, in dem er mit anderen seine Rolle spielt, sondern das zeithaft-welthafte Geschehen ist etwas ihm Eigenes, ein innerer Mythos. Diese Verinnerlichung des Mythos ist ein für die Folgezeit wesentliches Motiv. Der Weltmythos wird zum Lebensmythos. Jeder hat sein Firmament. Die Welt ist in diesen Menschen selbst einbezogen.

Die große Welt bleibt dabei der Hintergrund, auf dem sich dies welthaft gefaßte Leben abspielt. Der Mikrokosmos ist ständig von dem Makrokosmos abhängig. Der Mensch ist niemals dieser Einzelne, der sich selbst durch Vertiefung in sich selbst erkennen könnte. Nur von der Welt aus, nur in seiner kosmisch-naturhaften Bedingtheit kann er sich verstehen. Nur wenn er alles, was in ihm vorgeht, auf etwas Welthaftes zurückführt, wird er sich selbst verständlich. Er kann sich nicht selbst schauen; er muß sich in der Welt umschauen, sich selbst an der Außenwelt sichtbar werden.

Der Mensch steht nicht einer Welt gegenüber, die er akzeptieren oder ablehnen könnte. Es handelt sich hier nicht um Welt und Persönlichkeit. Der Mensch gehört zu dieser Welt; er fühlt seine Abhängigkeit von dieser Welt. Aber von dieser Welt aus bildet sich nun in jedem Menschen eine eigene Welt, ein welthaft-zeitliches Geschehen, das ihm im besonderen eigen ist. Er geht nicht in die Welt auf; er bleibt er selbst, weil er sich selbst Welt ist. Er ist der Welt nicht gegenübergestellt, ist aber auch nicht einfach Teil der Welt, sondern ist selbst eine welthafte Totalität. Er ist eine Welt für sich, etwas in sich Abgeschlossenes. (Vgl. Opus Paramirum IX, S. 178f.) In diese Welt greift nun der Arzt ein; er sucht ihre Eigengesetzlichkeit, den besonderen Lebenslauf zu verstehen und fühlt sich in seinem Bestreben, das Leid und den Tod zu bekämpfen, eins mit Gott.

Digitized by Google

Die Idee des menschlichen Mikrokosmos ist in der italienischen Renaissance ein vorgegebenes, traditionelles Motiv. Als solches wird es bei Pico einerseits und bei Pomponazzi andererseits erwähnt. (Vgl. dazu Pico, Commentato sopra una Canzone di Amore. I, 1. Hept. Op. S. 61. Pomponazzi, De Imm. Animae S. 140. De Incant. Op. S. 27. De Fato. Op. S. 980.) Dieses Motiv verleiht dem Menschen insofern eine besondere Dignität, als der Mensch hier nicht nur als eines der gattungsmäßig zu bestimmenden Wesen erscheint, sondern als Allnatur. Er hat das Bewußtsein, die Welt in sich zu haben, eine Welt zu sein. (Vgl. dazu Paracelsus. Die Bücher von den unsichtbaren Krankheiten. Sudh. IX, S. 308: der edel nam mikrokosmos. Vgl. auch Op. Paramirum. Ibid. S. 193, 219 f.)

Nun bliebe aber das Verhältnis von Mikrokosmos und Makrokosmos, der kleinen und der großen Welt zu bestimmen. Trägt der Mensch die Welt in sich, so ließe sich die Folgerung daraus ziehen, daß die Anschauung seiner selbst dem Menschen genügen müßte. Vgl. dazu: Agrippa von Nettersheim, De Occulta Philosophia. Lib. III, Cap. XXXVI: *quicumque igitur seipsum cognoverit, cognoscet in se ipso omnia.* Bei Paracelsus gelangt hingegen der Primat des Makrokosmos gegenüber dem Mikrokosmos zum Ausdruck. . . . „Dan der mensch wird erlernt von der großen welt und nit us dem menschen." (Op. Paramirum. IX, S. 45. Vgl. Paragranum Entw. VIII, S. 70.) Daraus ergibt sich auch, „das ein philosophus sol vorgehen, danach der medicus." (Labyrinthus medicorum errantium. XI, S. 185. Vgl. Paragranum Entw. VIII, S. 59, 85.) Der Arzt soll „aus den eussern dingen wachsen und nicht aus dem menschen". (Paragranum Entw. Bd. VIII, S. 83. Vgl: Das Buch von den tartarischen Krankheiten. Bd. XI, S. 80. Vgl. zum Vorhergehenden auch: Blanchet, Campanella. 1920. S. 226.) Der Weg geht von außen nach innen . . . „allein die eussern ding geben die erkantnus des inneren, sonst mag kein inner ding erkant werden". (Paragranum. Entwürfe. VIII, S. 97. Vgl. auch De religione perpetua. II, 1. S. 101.) Ebenso ist die kleine Welt von der großen abhängig, und nicht umgekehrt. (Vgl: Das Buch Paragranum. VIII, 168.)

Diese Abhängigkeit des Menschen bedeutet aber nun nicht gewissermaßen eine Zufallsbeziehung, ein Eingefügtsein in eine dem Menschen und diesem besonderen Leben gegenüber fremde Welt, sondern hier gelangt ein anthropologisches Lebensmotiv zum Ausdruck, das dem Fortunamotiv überhaupt, wie es in der Lebensauffassung der Renaissance vorherrschte, seine eigentliche Bedeutung als interpretatives Motiv für das menschliche Leben nimmt. Dem menschlichen Wesen stand das menschliche Geschick gegenüber, ohne daß zwischen beiden eine innere Verbindung bestände. Die besonderen Lebensschicksale ließen sich wohl ihrem generellen Notwendigkeitscharakter nach auf das Fatum zurückführen, stellten sich aber zugleich vom Individuum aus gesehen als ein „Spiel" dar. So bleibt das Lebensgeschick, dieser Ablauf von Begebenheiten, wie sie sein Leben ausfüllen, dem Menschen etwas Fremdes. Es hat dies alles gewissermaßen nichts mit ihm zu tun. Es hätte so oder anders kommen können, für ein und denselben Menschen. Der Mensch hat bald Glück, bald Unglück. Für Paracelsus aber gilt es nun, den Gründen von Glück und Unglück nachzugehen (vgl. dazu Paragranum Entw. VIII, S. 110 f.), das Schicksal des Menschen als etwas zugleich Kosmisches und Persönliches zu verstehen. (Vgl. ibid. S. 99. Opus Paramirum. Ibid. IX, S. 115 f. Über die hinfallende Krankheit. Ibid. VIII, S. 340 ff.)

Damit gelangt eine neue Einstellung des Individuums seinem Leben gegenüber zum Ausdruck. Für die griechisch-römische Lebensphilosophie, wie sie in der Renaissance fortwirkte, mußte der Mensch dem Leben gegenüber immer auf der Hut sein, und zwar galt es, damit der Mensch die Herrschaft über das Leben behielte, die Leidenschaften, die den Menschen immer wieder der Macht der Fortuna ausliefern, zu zähmen. Diese Leidenschaftstriebe wurden aus der Menschennatur selbst hergeleitet. Ihnen gegenüber galt es nun, zu einer gewissermaßen überzeitlichen, generellen Willenseinstellung zu gelangen, die sich in allgemeinen Maximen festlegen ließ. Im Vergleich zu dieser rationell-überpersönlichen Willenshaltung dem Leben gegenüber stellt das Para-

Digitized by Google

celsische Lebensmotiv eine Wendung zu der Anschauung der Zeitlichkeit eines einheitlich gefaßten persönlichen Lebensverlaufs dar. Es handelt sich nicht mehr um ein gewissermaßen ohne Rücksicht auf das individuelle Werden zeitlos gefaßtes Triebleben, noch um eine ungeordnete Abfolge von Begebenheiten, die sich eigentlich nur immer als die an sich indifferenten Anlässe zur Weckung bestimmter Affekte darstellen; sondern der menschliche Wille sieht sich der Gegebenheit seines eigenen Lebensverlaufs gegenübergestellt. So handelt es sich auch hier nicht mehr um eine ein für allemal generell zu fassende psychophysische Struktur, der eine Außenwelt gegenübersteht, deren im einzelnen immer nur zufälligen Wirkungen der Mensch ausgesetzt ist. Der Mensch, wie ihn Paracelsus faßt, erlebt sich selbst stets in einer bestimmten Lebenslage, ist selbst wieder vom Lebensverlauf in seinem Streben und Wollen abhängig. „Es hat got allen dingen ir zeit geben, uf das sie wachsen sollen und davor nit zeitig sein. . . . Also mit dem menschen." (Lib. Prologi in vitam beatam. II, 1. S. 78.) Der Wille bei Paracelsus ist ein Drang, der von innen wirkt, dessen Wirkungen aber erst in einer bestimmten Lebenslage, wenn die Zeit gekommen ist, sich geltend machen können. Er ist nichts dem Leben Fremdes, nichts, was von außen her regelnd und gestaltend an dieses Leben herantreten würde. Er wirkt im Leben und vom Leben aus und kann nur nach einer von vornherein vorgezeichneten Lebensrichtung wirken. Er kann immer nur zur Erfüllung, zur Reife bringen, was schon im Leben drin ist. „Was sein muss us dir, und ist in dir, das heraus muss, und got wil, so komtts herus, dir gleich als unwissent und ohngesucht und nachgestellt." (Ibid. S. 80 ff. Vgl. auch zum Vorhergehenden. Das Buch Paragranum. VIII. S. 177: die Polemik gegen die These der humores.)

Der christliche Magier und das Werk.

Der Arzt ist für Paracelsus ein Magier, der den Menschen dient, der barmherzige Magier, der Mensch, der seinen Mitmenschen Gottes Barmherzigkeit kundgibt. (Vgl. Von den umfallenden Siechtagen. Sudh. VIII, S. 263. De peste libri tres IX, S. 602 ff.) Seine Kunst dient nicht der Ausdehnung menschlichen Machtbewußtseins. Er ist nicht der selbstherrliche Magier, sondern der dienende, der Gott dienende, der christliche Magier. Er stellt seine Kunst in den Dienst Gottes. Er wirkt um Gottes willen. Gott erbarmt sich des Menschen, dieses Wesens, in dem sich das Leid einer ganzen Welt abspielt. Der Arzt nimmt den Kampf mit dem Schicksal auf. Er sucht vorauszusehen; er paßt die günstige Zeit ab. Er ist der Mann des Schicksals, der von den Sternen immer wieder den Blick auf den leidenden Menschen richtet. Gott gibt ihm an, was er hier tun soll. Jede Krankheit hat ihr Heilmittel. Der Mensch muß sie zu finden wissen, den Blick dabei stets auf die Sterne gerichtet, von denen alles abhängt, auf daß er alles zur rechten Zeit tue; denn nie darf er vergessen, auf die besondere Zeit eines jeden Menschen zu achten.

So erfüllt der Arzt den Willen Gottes. Gott will, daß er seine an der Natur und an der Sternenwelt erworbenen Kenntnisse in den Dienst des Menschen stellt. Gott will, daß er herausfindet, wie die von dem göttlichen Schöpfer für die besonderen Krankheiten geschaffenen Heilmittel sich in den einzelnen Fällen auswirken, und daß er an den Sternen den geeigneten Zeitpunkt abliest, um heilend in ein menschliches Leben eingreifen zu können.

Dieser Magier hat ein Amt, ein ihm von Gott vorgeschriebenes Amt.

Digitized by Google

Seine Kunst ist magisch-naturhaft; der Zweck der Ausführung dieser Kunst ist aber durch christlich-menschliche Gesichtspunkte bestimmt. Es gilt, alles zu erforschen, alle Geheimnisse der Natur zu enthüllen, um des Menschen willen, seiner Heilung wegen. So will es Gott. Gott hat dem Arzte eine bestimmte Aufgabe gestellt; Gott hat ihm ein Amt verliehen. Dies läßt ihn dann auch den Zusammenhang seiner besonderen ärztlichen Leistungen mit all den schöpferischen Tätigkeitsformen der Menschen, wie sie im Alltagsleben sich auswirken, erkennen. Er sondert sich nicht ab von den übrigen Menschen. Er lebt in einer Werkgemeinschaft, deren oberster Meister Gott ist. Denn was vom Arzte gilt, gilt überhaupt von allen denen, die arbeiten und tätig sind. Sie stehen im Dienste Gottes.

Wie die Tätigkeit des Arztes etwas Übernatürliches an sich hat, nur von Gott aus begreiflich ist, so birgt jedes Schaffen überhaupt in sich ein übernatürliches Geheimnis und führt den Menschen wieder auf Gott zurück. Bei Paracelsus gelangt die Leistung selbst, das wirkende Schaffen als solches zur Geltung. Alles in dieser Welt ist Werk. Der Mensch ist dazu da, den Werkcharakter von allem zu begreifen, der göttlichen Werktätigkeit nachzuspüren. Er soll erkunden, was Gott hier gemacht hat, was Gott damit gewollt hat, die Intention des Werkes verstehen. Er weiß, daß es nichts gibt, was sich nicht als Werk erfassen ließe, daß alles von dem göttlichen Werkmeister herstammt.

So steht der Mensch selbst in einer Werkgemeinschaft mit Gott. Gott stellt ihm Aufgaben. Gott gibt ihm Werkzeuge. Gott arbeitet ihm vor. Ohne diese Vorarbeit könnte er selbst nichts schaffen. Gott hat Kräuter geschaffen, die die Krankheiten heilen sollen, für jede Krankheit ein besonderes Kraut. Der Arzt ist dazu da, die besondere Heilswirkung der Kräuter zu erkunden und auf Grund dieser Erkenntnis die Kranken zu heilen. Aber nicht er hat diese Heilswirkung den Kräutern verliehen, sondern nur Gott konnte dies tun.

Aber Gott tut nicht alles. Er will, daß der Mensch selbst schaffe. Die Natur enthält immer nur Anweisungen für den Arzt, damit er sich selbst ans Werk mache, den Menschen zu dienen. So wird er die Werkgeheimnisse der Natur zu ergründen suchen, immer in dem Bewußtsein, daß hier sein Arbeitsgebiet liegt. Denn Natur bedeutet für ihn Arbeit. Er ist kein Betrachter der Natur, aber auch kein selbstherrlicher Wundertäter, der das Geheimnis gefunden hätte, alle Naturvorgänge zu meistern. Er ist an der Natur, in der Natur tätig, vergißt sich selbst im werktätigen Schaffen, sucht immer Neues zu erkunden und zu erforschen, will sein Wissen stets am Einzelnen erproben, durchwandert die Länder, um überall, wo sich Gelegenheit dazu bietet, seine Tätigkeit auszuüben und zu wirken.

In der Welt eines Paracelsus ist alles ein Wirken und Schaffen. Der Mensch kann dabei nicht untätig bleiben. Die Natur ruht nicht; so wird auch der Mensch nicht ruhen. Die Natur fordert gewissermaßen die Tätig-

Digitized by Google

keit des Menschen. Was sie ihm gibt, bietet sie nur dar, damit er es vollende, damit er etwas daraus mache. Die Natur ist wie eine große Werkstatt, in der viel Material und Werkzeuge liegen, die dessen harren, der damit zu arbeiten versteht. Gott hat hier überall Anweisungen zu schöpferischer Tätigkeit eingeprägt. Wozu wäre dies alles, wenn nicht der schöpferische und wirkende Mensch da wäre?

So liegt alles bereit, damit der Mensch tätig sei. Der Mensch hat nur zuzugreifen, wo es auch sei. Alles scheint ihn zur Tätigkeit einzuladen. Die Kräuter haben ihre besondere Bestimmung und scheinen nur auf den Arzt zu warten, damit er diese Bestimmung erkenne und sich so ihrer Kräfte gegen die Krankheiten bediene. Gelingt es ihm aber, den Menschen zu heilen, so wird sich der Arzt dessen nicht rühmen. Sein Wirken ist nur Stückwerk. Er kann gegen den Tod schließlich nicht aufkommen. Er weiß sich in seinem Wirken stets von unbeherrschbaren Faktoren abhängig. Er ist ein Knecht der Natur; er kann nichts ohne Gottes Hilfe. So fühlt er sich auch nicht als Herrscher der Welt. Er ist kein Gott in Menschengestalt, sondern ein Mensch. All sein Werk hat nicht seinen letzten Sinn in sich selbst. Er findet nicht seine Vollendung in dem, der es vollbringt, sondern nur in Gott. Der Mensch wirkt und arbeitet, weil es ihm so von Gott vorgeschrieben ist und er damit Gott dient.

Die Zentrierung der magischen Wirksamkeit um den Heilungsgedanken verleiht dieser Wirksamkeit einen neuen Sinn. Es heißt hier nicht: der Magier kann alles, und weil er alles kann, so ist er auch dazu fähig, den Menschen zu heilen und an der Heilung des Menschen zur Anschauung zu bringen, was seine magische Kunst vermag. Sondern: der Arzt soll, kraft seiner magischen Kunst, den Menschen heilen; es ist seine Aufgabe, sein Amt, die Krankheiten zu bekämpfen. Darum stellt er sich in den Dienst der Natur und erlauscht ihre Geheimnisse.

Das Machtbewußtsein des Magiers, die außergewöhnlichen Leistungen (vgl. dazu später J. B. Porta, Magiae Naturalis Libri Viginti: Ad lectores Praef. und Campanella Realis philosophiae epilogisticae S. 357 ff.) sind bei Paracelsus nicht das Entscheidende. Der Mensch soll mit seinen Werken den Menschen dienen, und damit gelangt dann überhaupt die Alltagsleistung, das Wirken und Schaffen als solches zur Geltung. ... „dan wir sind zu schlafen nicht geboren, sonder zu wachen, zu allen seinen (sc. Gottes) werken bereit zu sein." (Die Bücher von den unsichtbaren Krankheiten. IX, S. 256.) Alle schaffenden Menschen bilden für Paracelsus eine Arbeitsgemeinschaft, in der jeder nach seinen besonderen Gaben und in seinem besonderen Amte tätig ist. (Vgl. Labyrinthus medicorum errantium. XI, S. 171.) Alle sind sie vom gleichen Geiste beseelt. (Vgl. De potentia et potentia gratia Dei. II, 1. S. 144 ff.: Geist Gottes in den Handwerken.) Der Arzt muß all die verschiedenen menschlichen Tätigkeiten kennen. (Vgl: Das Buch Paragranum. VIII, S. 216.) Er prüft und beobachtet alles. (Vgl. u. a: Das Buch von den tartarischen Krankheiten. XI, S. 96.) In dieser Bewertung der verschiedenen menschlichen Leistungen gelangt der homo factivus gegenüber dem homo speculativus zur Anerkennung. „die werk machen meister und doctor." (Paragranum VIII, S. 61.) Die Tätigkeit am Einzelnen und im Einzelnen, das zweckmäßige Wirken, die Erfüllung bestimmter Aufgaben, wie sie sich in jedem Krankheitsfall dem Arzte aufs neue stellen, sind das eigentlich Entscheidende. (Vgl. u. a. Drei Bücher der Wundarznei. VI, S. 41.)

Digitized by Google

Das Zusammenwirken Gottes und des Menschen.

„got wirkt in allen, und ist alles ein got und ein herr, der alles in allem ist. dan wunderbarlich sind seine werk, und sein arbeit, und wil auch wunderbarlich gesehen werden." (De potentia et potentia gratia Dei. II, 1. S. 138. Vgl. Astronomia Magna XII, S. 268.) Und wie Gott wirkt und schafft, so will er, daß der Mensch für ihn tätig sei und arbeite. Gott und der Mensch wirken zusammen. Der Arzt vertritt Gott bei dem kranken Menschen. Seine Kunst kommt ihm von Gott. Der „Erzarzt" bedient sich des Menschen als Arztes.

Der Mensch nimmt sich ein Beispiel an der Natur, die immer wirkt. (Astronomia Magna Sudh. XII, S. 133.) Er lebt nicht müßig dahin, sondern erfaßt alle Heimlichkeit der Natur. (Vgl: Das Buch Paragranum. Ed. Strunz, S. 32.) Er wandert von Land zu Land, um die Natur zu erforschen. Er ist der Suchende, der Erfinder. (Vgl. Astr. Magna, l. c. S. 241. De Religione Perpetua II, 1. S. 101.) Diese Welt ist ihm gegeben, auf daß er sie erkenne. „dan warzu were es gut oder nüz, so vil tugent in einem ding seind und werent, und niemants solts wissen!" (Astronomia Magna. XII. S. 149.) Er lebt in dem Bewußtsein, daß alles einst offenbar werden wird. (Ibid. S. 148.)

In alledem weiß er sich eins mit Gott; denn überall, wo er hinwandert, findet er Gottes Werk. (Ibid. S. 268.) Gott will, daß er dies alles erforsche. Der Mensch soll die unsichtbaren Werke Gottes sichtbar machen. Der Mensch ist ein „offenbarmacher aller verborgenen dingen" (ibid. S. 60); „durch alle menschen werden alle mysteria gottes geoffenbart . . ." (ibid. S. 61), die Geheimnisse der Natur sowohl als die Geheimnisse des Menschen. Beides läßt sich nicht voneinander trennen. Nur durch die Natur hindurch kann der Mensch sich selbst sehen und kennen lernen. Darum soll der Mensch erfahren sein in aller Kreatur, damit er sich selbst erkenne; denn nur so kann der Mensch den Menschen heilen. Der Arzt, dem alle Heimlichkeit der Natur offenbar geworden ist, soll dem Menschen sagen, wer er sei. (Vgl: Das Buch Paragranum, l. c. S. 61. Entw. Sudh. VIII, S. 105.)

Der Arzt erfüllt den kranken Menschen gegenüber eine göttliche Mission. Gott hat den Kräutern und Steinen Heilkraft verliehen, ohne daß wir die Beziehung zwischen Heilagens und zu heilender Krankheit verstehen könnten. (Konzepte zu den hinfallenden Siechtagen. VIII, S. 313.) Der spezifische Zusammenhang beider ist nur aus Gott verständlich. „Der arzt sol . . . wissen das got allen krankheiten ir arznei geschaffen und gegeben hat." (Von den hinfallenden Siechtagen. VIII, S. 267.) „als macht ein kraut einen gesund, so hats got gewirkt". (De potentia et potentia gratia. II, 1. S. 138. De resurrectione et corporum glorificatione. Ibid. S. 310.) „so ist die wahrhaftig religion der arzte, das sie am allerersten wissen und kennen alle natur in dem gewechs, was in eim ieglichen sei". (De Religione Perpetua. Ibid. S. 95. Vgl. auch Uslegung des kometen anno 1531. IX, S. 382). Der Arzt kennt die kurativ-göttliche Wirkung der Gewächse und bringt sie in bestimmten Krankheiten zur Anwendung. Alle Krankheit ist heilbar. (Op. Paramirum. IX, S. 79.) „Der mensch ist mit allen krankheiten beladen und inen allen underworfen, so bald er vom muterleib kompt und in muterleib . . . also ist die krankheit von natur angeboren; von natur hat er auch wider ein ietliche krankheit arznei". (Labyrinthus medicorum errantium. XI, S. 96 f.) Gott ist aber „der recht arzt und die erznei selbst". (Die dritte Defension XI, S. 137.) So wird auch der irdische Arzt sprechen: „dein arbeit hab ich volbracht nit mein arbeit, aus dir, nit aus mir". (Von den hinfallenden Siechtagen. VII, S. 272.)

Gott ist der Ursacher aller Krankheit und zugleich ist er es, der heilt. (Vgl. De religione perpetua. II, 1. S. 96f. Vgl. Volumen Paramirum. IX.

Digitized by Google

S. 104f.) In der Krankheit liegt ein tiefer Sinn, der nur von Gott selbst aus verständlich ist. Krankheit ist kein einfacher Naturvorgang, nicht ein Geheimnis, dessen Lösung in der Erkenntnis der Natur gefunden werden könnte. Krankheit bedeutet Beziehung zu Gott. Sie ist nicht etwas rein Naturhaftes, sondern etwas Menschlich-Persönliches: meine Krankheit, mein Leid, wie ich sie von Gott aus erlebe. Hier in der Krankheit liegt der Übergang von der magisch-naturhaften zu der religiösen Welt. Hier findet der Mensch seinen Gott: Gott und der Kranke. Von Gott erwartet der Kranke Heilung.

So gelangt in der Anschauung der Krankheit der Mensch zu sich selbst und zu Gott. Er ist Natur, und seine Krankheiten sind naturhaft bestimmt. Er ist Welt, eingefügt in den Lauf der Welt, gehört selbst einer bestimmten Weltperiode an. Die Welt aber kümmert sich um ihn nicht; doch Gott weiß von ihm. Der Mensch erfährt es jedesmal, wenn er krank ist. Gott befaßt sich mit ihm. Gott bedient sich des Arztes, damit er ihn heile. Dabei bleibt der Mensch dieses weltgebundene Naturwesen. Gott löst ihn nicht aus dem allgemeinen Zusammenhang heraus; Gott sieht ihn in der Einheit dieses bestimmten Lebensverlaufs. (Vgl. Astr. Magna. XII, S. 284.) Aber zugleich weiß er, daß Gott ihn heilen will, zu der rechten Stunde, und daß der Arzt der Vollstrecker des Ratschlusses Gottes ist.

So führt die Krankheit den Menschen über das Naturhafte hinaus zu Gott. Der Arzt ist in seiner heilenden Tätigkeit an die Natur gebunden. Doch weiß er zugleich, daß seine Kunst ihm nicht von dort kommt. Er ist der „Knecht der Natur". Gott aber ist der „Herr der Natur". (Vol. Paramirum l. c. S. 109. Vgl. drei Bücher Wundarznei. VI, 55.) Gott verbindet sich mit ihm zu gemeinsamem Wirken. Gott will, daß der Mensch den Menschen heile. In dem Heilungswillen weiß sich der Mensch eins mit Gott. Damit ist der Arzt über das Naturhafte erhoben. Er wirkt in der Heilsordnung. Der Mensch als wirkende und heilende Persönlichkeit steht so in unmittelbarer Beziehung zum persönlichen Gott. Dieser Mensch durchforscht die Natur; er sucht den Ablauf der Welt zu übersehen; er lebt in der Anschauung des Ganzen. Aber immer wieder treibt es ihn zum Menschen zurück, zu dem menschlichen Leiden. Hier findet er seinen Gott, den Gott, der sich des Menschen annimmt. Auf diesen Gott soll der Mensch bauen. Dies eben lehrt uns die Krankheit. Aus ihr lernen wir, daß all unser Wissen und Können nichts sei. (Vol. Paramirum l. c. S. 105.) Denn alle Dinge sind ungewiß, und wir rufen nach Gottes Hilfe, damit das, was die Natur nicht gibt, uns von Gott gegeben werde. (Astr. Magna. XII, S. 400.) Aber so wir auch alles wüßten, „so ists doch nur nichts mer, dan so bald wir sterben, so ist es alles aus und da ist nichts mer". (Ibid. S. 405.) So wird die Zeit kommen, „zuschreiben vom seligen leben und von dem ewigen". (Lib. Prologi in vitam beatam. II, 1. S. 82.)

Digitized by Google

Es ist wohl die Bestimmung des Menschen, mit der Natur anzufangen, aber nicht mit der Natur aufzuhören. Er ist wohl natürlich geboren. Daraus folgt aber nicht „das wir in den selben solen sterben". (Astr. Magna. XII, S. 273.) So soll der Mensch mehr „leben in der weisheit des sons dan in der natur von wegen des lebens, so dem tot nachfolget". (Ibid. S. 29.) Gewiß, es ist Gottes Wille, daß der Mensch die Natur erkenne. Gott gestattet nicht, daß man das Licht der Natur verwirft. (Ibid. S. 11, S. 120. Vgl. auch: Das Buch Paragranum l. c. S. 98.) Aber das für den Menschen Wesentliche: Krankheit, Sterben, Seligkeit läßt sich doch von da aus nicht verstehen. So wird aus dem Magier der Christ, der die letzten Lösungen nur in diesem anderen Reiche finden kann, das nicht mehr den Gestirnen unterworfen ist, und auch der natürlichen Weisheit nicht zugänglich ist, in dem Reiche, in dem es keine Kranken und keinen Arzt mehr geben wird. (Op. Paramirum. IX, S. 100. Vgl. auch De summo et aeterno bono. II, 1. S. 111. De Resurrectione et corporum glorificatione. Ibid. S. 309.) Der magisch-kosmische Mensch wandelt sich in den religiösen Menschen, der sich selbst als wirkende Persönlichkeit im Verhältnis zum persönlichen Gott wiederfindet.

LUTHER.

Unser Gott.

Bei Cusanus sucht der Mensch in dem unendlichen Weltall seinen Gott. Er findet ihn in dem Gott des Menschen, in dem Gott, der zu dem Menschen spricht: bleibe Mensch, ich bin dein Gott. Christus offenbart ihm den Mensch-Gott. Für Paracelsus stellte sich das Problem nicht in der gleichen Weise. Der Mensch sucht nicht erst seinen Gott im Unendlichen. Es gibt für ihn nicht Gottheit und Gott, den unaussprechlichen Gott der Welt und den Gott des Menschen. Er findet Gott überall in der Natur, sieht ihn überall am Werke. Sein Gott ist der universale Werkmeister, der da will, daß der Mensch schaffe und arbeite. Gott und Mensch stehen in einem Werkzusammenhang. Der Mensch wirkt in Gottes Sinne; er will, was Gott will. Beide Motive finden sich auch bei Luther. Er zeigt den Weg, der von dem unendlichen Gott zu dem Gotte führt, der im Menschen wirkt und in dessen Dienst der Mensch steht. Er kennt den unfaßbaren, unzugänglichen Gott, den Gott an sich. Dieser Gott, zu dem der Mensch nicht Du sagen kann, zu dem er nicht beten kann ist nun für das religiöse Gemüt etwas Unerträgliches. Die religiöse Persönlichkeit fühlt sich von diesem Gotte vernichtet. Sie erlebt in sich all das Furchtbare eines Gottes, für den es nur sein eigenes Wesen oder die Welt gibt.

Der Mensch hatte sich in weite Spekulationen über Gott, die Welt und sich selbst verloren. Hier findet er sich nun selbst wieder: einsam und verlassen. Was hülfe es ihm, wollte man ihm vom Menschen reden, von seiner Würde, von den wesentlichen Funktionen, die er im Auftrage Got-

Digitized by Google

tes in und an dieser Welt auszuüben hat. Er weiß sich nicht als Mensch schlechthin, als Repräsentant einer überweltlichen Idee des Menschen; er ist dieser sündige sterbliche Mensch, der auf Erden leidet und sich vor dem Tode fürchtet.

Der sündige Mensch fühlt sich von dem „abgewandten" Gott verlassen. Gott zürnt ihm. Er ist schuldig vor Gott, der sich von ihm abwendet. Dieser Gott, der nicht sein Gott ist, ist ihm fremd. Der Mensch kann den Anblick seiner Allmacht nicht ertragen. Gott ist für ihn ein verzehrendes Feuer. Er fühlt sich von Gottes Majestät vernichtet; er kann vor Gott nicht bestehen. Der verborgene Gott ist ein „schrecklicher" Gott. Er ist dem Menschen ein Richter, der ihm seine Schuld vorhält. Der unbekannte Gott ist zugleich der Gott des bösen Gewissens, der Gott des Gesetzes.

Der Mensch sucht Gott und findet ihn nicht. Er will ihn lieben und kann es nicht. Er sucht einen Vater und findet überall nur Gottes Allmacht und Majestät. Dieser Gott ist ihm unleidlich. Er will vor ihm flüchten und kann es doch nicht. Gott verfolgt ihn im bösen Gewissen. Er muß verzweifeln; er fühlt das Nahen des Todes.

Je mehr man Gott in sich selbst zu erfassen sucht oder je mehr man ihn in seinem Verhältnis zur Welt anschaut, desto unbegreiflicher wird er dem religiösen Gemüte, desto ferner rückt er dem Ich des Menschen. Das religiöse Gemüt erschrickt vor Gottes Majestät. Es sucht die Nähe Gottes; es will einen Gott, vor dem es sich nicht mehr ängstige, einen Gott, der sich ihm zuwendet. Wo ist aber dieser Gott? Er ist in Christo. Nur dort darf ich Gott suchen; nur dort kann ich Gott finden. In ihm haben wir unseren Gott. Hier ist mein Gott, der Gott, der Mensch geworden ist.

Der Gott in Christo ist der Gott des Glaubens. Zu dem Gott außer Jesus suchte sich der Mensch Zugang zu verschaffen, durch Wissen und Schauen. Zu dem Gott in Christo gibt es nur den Zugang durch den Glauben. Ich kann wissen, daß es einen Gott gibt; aber an meinen Gott kann ich nur glauben; nur durch den Glauben wird Gott mein. Nur der Gläubige kann von unserem Gott sprechen; nur er hat Gott zu eigen. Glaube ist nichts anderes als der Bezug auf sich selbst von Christi Heilstat. Der Christ kann nicht sagen: Gott schlechthin; er kann nur sagen: unser Gott. Er kann nicht sagen: Gott ist, sondern nur: Gott ist mir. Christus ist für mich gestorben. „Mache die drei Buchstaben „Uns" so groß, als Himmel und Erden". (Pr. üb. Jes. 9, 5. Th. Harnack, Luthers Theologie. N. A. 1927. Bd. II, S. 115.) Der Christ kann keinen anderen Gott kennen als unseren Gott.

Nam Deus in sua natura, ut est immensurabilis, incomprehensibilis et infinitus, ita intolerabilis est humanae naturae. Quare si tutus esse et sine periculo conscientiae et salutis esse voles, prohibe istum sensum speculativum, et apprehende Deum, ut scriptura apprehendere docet. . . . (In Ep. ad Gal. W. W. XL[I]. S. 77.) „. . . ja wer weis, was ist, das Gott heißt? Es ist uber leib, uber geist, uber alles was man sagen, hören und dencken kan." (Daß diese Worte Christi „Das ist mein leib" noch fest stehn. W. W. XXIII, S. 137. Vgl. E. Seeberg. Luthers Theologie. Bd. I. 1929. S. 86.) So soll

Digitized by Google

sich der Mensch nicht unterfangen, „die göttliche Majestät zu erforschen". (Zu Jes. IX, 6. Vgl. Th. Harnack, Luthers Theologie. I, S. 43.) „... den Salomo saget: *Scrutator Maiestatis divinae opprimetur a gloria.* (Predigt über Johannes. W. W. XXXIII, S. 139. Vgl. in Ep. ad Gal. W. W. XL[1], S. 78, Vorl. üb. 1.Mos. W. W. XLIII, S. 459.)

Auch Cusanus hatte den Spruch Salomonis angeführt. (Vgl. Dial. De Possest. Op. 1565. S. 262.) Während aber bei Cusanus die Menschheit es ist, die Gott gegenübersteht, ihre Einheit erlebt und in Christo ihre Vollendung sucht, ist es bei Luther der einsame, schuldbewußte Mensch, der seinen Gott sucht. Er fühlt sich vor dem Deus absconditus schuldig. Er flieht diesen Gott. *Hunc Deum absolutum debent omnes fugere, qui non volunt perire, quia humana natura et Deus absolutus (docendi causa hac appellatione nota utimur) sunt inter se infestissimi inimici, nec potest fieri, quin a tanta Majestate humana infirmitas opprimatur.* (En. Ps. W. W. XL[2], S. 329.) Darum soll keiner in seinem Gedanken der *Divinitas nuda* nachgehen, *sed has cogitationes fugiat tanquam infernum et ipsissimas Satanae tentationes.* (Vorl. üb. 1. Mose. W. W. XLII, S. 295.) Dieser Gott ist der Gott des Zorns, der sich im Gesetze offenbart. (Vgl. in Gal. W. W. XL[1], S. 37.) Der Mensch aber soll sich an den durch Jesus geoffenbarten Gott halten, an den Gott der Gnade. (Vgl. ibid. S. 99.) *Tumque omitto speculationes Majestatis Divinae et haereo in Christi Humanitate.* (Ibid. S. 93.) Hier findet der Mensch seinen Gott. (Vgl. u. a. Vorl. üb. 1. Mose. W. W. Bd. XLIII, S. 460.) ... *agnoscendus et appraehendendus est Deus, non intra se manens, sed ab extra veniens ad nos, ut videlicet statuamus eum nobis esse Deum.* (Ibid. S. 240.) Dies ist der Gott des Glaubens. *Vera autem fides sic statuit: Deus est mihi Deus, quia mihi loquitur, mihi remittit peccata, non irascitur mihi: Sicut promittit ego sum Dominus Deus tuus.* (Ibid. S. 243.) Diesen Gott finden wir nur in Christo. „Die göttliche Natur ist uns zu hoch und unbegreiflich, darumb hat er uns zu gut sich begeben in die Natur, die uns am allerbekenntlichsten ist, als die unser. Da will er unser warten, da will er sich finden lassen und sonst nicht." (Am Sonntag nach dem Christtag. Ep. Gal. 4, 1—7. Martin Luther, Predigten. Ausw. Gogarten. 1927. S. 117.) *Ego nolo de alio deo scire quam in illo qui natus de virgine.* (Pred. W. W. 23, S. 733).

Das gläubige Ich.

„Sie heißen das Glauben, daß sie von Christo gehöret haben, und halten, es sei Alles wahr; wie denn die Teufel auch gläuben und werden dennoch nicht fromm dadurch." (K. P. So. n. Weihn. Gal. 4, Iff. Theodosius Harnack l. c. II, S. 343.) Das „für Mich" macht den wahren Glauben aus. *Igitur illud pro Me, seu pro Nobis, si creditur, facit istam veram fidem et secernit ab omni alia fide, quae res tantum gestas audit.* (Thesen De Fide 1535. W. W. 39[1], S. 46. Th. 24.) Doch genügt es nicht zur Wesensbestimmung des Glaubens, daß hier zunächst ein geschichtliches Geschehen erfaßt wird, dessen Sinn ich, der einzelne sündige Mensch, auf den Menschen überhaupt und dann gewissermaßen auf Grund eines Schlußverfahrens, auf mich selbst bezöge. Der Primat gebührt dem Ich-Du-Verhältnis. Ich war es, der verzweifelte, ich war es, der Gott anrief; ich war es, der Gnade empfing. Mir hat Gott das getan. Das Meinsein ist die Probe alles Glaubens. Nicht daß dies war und dies ist, und daß ich es jetzt in bezug auf mich erfasse, daran mich tröste und erhebe, ist das Entscheidende, sondern dieser Bezug ist selbst das Primäre. Das religiöse Ich sucht, das religiöse Ich fragt, und die Antworten, die es erhält, sind durch die Frage bestimmt. Am Anfang ist das fragende, suchende Ich.

Digitized by Google

Und was auch diesem Ich verkündet werden mag, es existiert nur in Funktion zu diesem Meinsein; es wäre sonst nicht Glaube, es wäre nicht religiöser Gehalt. Alles, was nicht mich betrifft, was nicht mein werden kann, was nicht Zugang hat zu meinem Leben, ist für mich nicht da. Es ist nur Wissen und nicht Glaube.

Das gläubige Ich sucht einen Gott, der ganz sein eigen wäre, und findet ihn in Christo. Hier hat sich Gott ihm ganz gegeben. Hier ist nichts Fremdes mehr in Gott. Gott und dieses Leben haben ihre Einheit gefunden. Gott ist in meinem Leben drin. Er begleitet mich durch mein Leben und ist zur Sterbestunde da. Es war ein Leben mit Gott. Nur so kenne ich Gott: nicht den Gott, der diese Welt schuf und noch unendlich viele andere Welten schaffen könnte, aber auch nicht einen „geschichtlichen" Gott, von dem berichtet wird, daß er einst dem Menschen gezürnt und sich dann mit ihm versöhnt hat. Was der Gott des Glaubens auch tat und sprach, es ist für mich getan und gesprochen, nicht auch für mich, sondern gewissermaßen, wie es mir im Glaubenserlebnis kund wird, für mich schlechthin. Und nicht nur zu mir ist dies alles gesprochen, sondern auch an mir, in meinem Leben hat sich dieses alles ereignet, wovon ich im Glauben weiß. Nichts von alledem ist schlechthin vergangen, als ob es für mich nicht mehr da wäre. Sondern diese Vergangenheit ist immer da; sie ist meine Gegenwart. Sie war in meinem Leben und wird immer wieder zum Gegenwärtigen: Ich bin der Sünder; ich bin der, der unter dem Gesetz steht, verzweifelt, wider Gott murrt, der Gott nicht zu lieben vermag, wie ich der bin, der erlöst ist, ein Heiliger.

Es sind die großen Motive der Heilsgeschichte, die hier in das Leben des Menschen, wie es jeder an sich selbst erlebt, übergeführt werden. Jeder findet sie in seinem Leben wieder vor. Jedes Leben ist ein Leben nach der Heilsgeschichte. Ich weiß es von mir selbst, wenn ich mich im Glauben erfasse, wenn ich meines Lebens bewußt werde. Dies ist mein Lebensgehalt selbst, wie er sich nach den sich bekämpfenden Grundmotiven darstellt. Hier findet eine Angleichung von Leben und Heilsgeschichte statt, wie sie für Luthers ganze religiöse Einstellung charakteristisch ist. Gewaltige Themen erklingen, die die Grundmotive der Heilsgeschichte in sich zusammenfassen. Diese Themen findet der Mensch in seinem Leben wieder. Er sucht und findet in diesen Motiven das Eigene. Es bildet sich ein Motivzusammenhang, der Leben und Heilsgeschichte untrennbar miteinander verbindet. . . . *quod gestum est historice et temporaliter, quando Christus venit: legem abrogavit et libertatem ac vitam aeternam in lucem produxit, hoc privatim quotidie fit spiritualiter in quolibet Christiano, in quo subinde invenitur per vices tempus legis et gratiae. . . . Est igitur in Christiano utrumque tempus legis et gratiae in affectu. Legis tempus est, quando lex me exercet, divexat, contristat et redigit in cognitionem peccati ac illud auget. . . . Tempus gratiae est, cum cor iterum erigitur promissione gratuitae misericordiae Dei* . . . (In Ep. Gal. W. W. 40[1], S. 524 f.) Ein gemeinsames dialektisches Grundverhältnis verbindet beides: Leben und Heilsgeschichte. Mein Leben läßt sich nur von der Dialektik der Heilsgeschichte aus verstehen, wie umgekehrt mir die Heilsgeschichte nichts besagen würde, nicht Glaubensgehalt werden könnte, wenn ich sie nicht in meinem Leben wiederfände.

Der Lebensbezug bleibt für den Glauben das Entscheidende. (Vgl. ibid. S. 85.) Und dies gilt für jeden Einzelnen. Ein jeglicher soll denken, daß ihm Christus geboren ist. (Vgl. Predigt am Christtage. . . . Gogarten l. c. S. 282.) Dieser Selbstbezug

Digitized by Google

bedeutet die eigentliche Vollendung des Glaubens. (Vgl. Ep. Gal. W. W. 40[I], S. 537 f. Vgl. auch Predigten über das dritte und vierte Kapitel Joh. W. E. Bd. 47, S. 188.) Dabei mag der angegebene Weg sein, daß ich eben weiß, daß ich ein Mensch bin und Jesus für alle Menschen gestorben ist. (Vgl. Ep. Gal. W. W. 40[I], S. 299. Thesen De Fide 1535. W. W. 39[I], Th. 29.) Aber ein Letztes bleibt doch dieses ganz unmittelbare Verhältnis zu Jesus, die gar nicht weiter ableitbare religiöse Ich-Du-Beziehung. *Verum recte docenda est fides, quod per eam sic conglutineris Christo, ut ex te et ipso fiat quasi una persona quae non possit segregari sed perpetuo adhaerescat ei et dicat: Ego sum ut Christus, et vicissim Christus dicat: Ego sum ut ille peccator, quia adhaeret mihi, et ego illi.* (Ep. Gal. W. W. 40[I], S. 285. Vgl. auch S. 282 f.)

Diesseits und Jenseits.

In der italienischen Renaissance-Anthropologie und in der mythischen Anthropologie des Bovillus spielt die Frage nach der jenseitigen Existenzweise des Menschen eine bedeutsame Rolle. Ist der Mensch tatsächlich unsterblich, welches wird dann sein Leben im Jenseits sein? Darüber möchte der Renaissancemensch Kunde erhalten. Es zieht ihn zu der unbekannten Welt. Er möchte das künftige Schicksal des Menschen kennen, sich ein Bild davon machen, was der menschlichen Seele bevorsteht. Solche Spekulationen sind Luther fremd. Glaube ist für ihn kein Wissen, mag sich auch dieses Wissen auf etwas Jenseitiges, Zukünftiges beziehen. Ein solches Wissen setzt schon eine bestimme Anschauung der Welt und eine entsprechende anthropologische Auffassungsweise voraus, wie sie durch den welthaft gefaßten Unterschied von Oben und Unten bestimmt sind. Von einer solchen Welt- und Lebensanschauung aber weiß der Glaube nichts. Sie liegt auf einer ganz anderen Ebene als das, was mir wird. In ihr wird die Welt als etwas schlechthin Daseiendes gefaßt. Mensch und Welt sind hier unpersönlich-überpersönlich bestimmt. Das menschliche Ich, das in Christo sein Du gefunden hat, würde sich in einer solchen Weltanschauung wieder zurückverwandeln in den generell zu fassenden Menschen, der einer in sich selbst zu bestimmenden Welt gegenübersteht und sich in diese Welt eingereiht sieht. Das religiöse Ich-Du-Verhältnis könnte sich in einer solchen Auffassung des Menschen und der Welt nicht mehr als etwas Primäres darstellen. Der Mensch müßte erst wieder in dieser Welt oder über diese Welt hinaus seinen Gott suchen, den Gott, zu dem er beten könnte.

Der Glaube, wie ihn Luther faßt, kennt kein Weltschema. Der Ausgangspunkt kann hier nicht in der Anschauung eines Ansichseins, sei es der Welt, sei es des Menschen liegen, das sich als etwas dem Glauben gegenüber Selbständiges und als solches dem Wissen Zugängliches darstellen würde, so daß es vor dem Glauben schon da wäre und sich als etwas Gegebenes feststellen ließe. Der Glaubensvorgang ist nichts Abgeleitetes, Nachträgliches, keine Funktion, deren Ausübung schon das an sich voraussetzt, was hier in Beziehung zueinander gesetzt werden soll. Sondern von dem Glaubensbezug aus erhält alles überhaupt erst seinen

Digitized by Google

wahren Sinn, wird es dem gläubigen Menschen zu etwas Wirklichem. Das gläubige Ich erst erfaßt, was das alles bedeutet. Dieses Ich läßt sich nicht absondern von dem, was sich hier für den wissenden und erkennenden Menschen als etwas Tatsächliches, in seiner Objektivität zu Umschreibendes darstellen würde.

Damit ist auch Luthers Auffassung vom Jenseits bestimmt. Das Jenseits ist für ihn nicht eine als solche zu fassende transzendente Tatsächlichkeit. Es stellt sich dem gläubigen Menschen stets nur in bezug auf ihn selbst, auf sein Leben dar, auf das Leben, wie es der Mensch hiernieden führt. Erst am diesseitigen Leben, wie es der gläubige Mensch erlebt, erhält das jenseitige Leben bei Luther seinen wahren Sinn. Jenseits bedeutet Erlösung von der Sünde, von dem Druck, von dem Widerstand, von der Unfreiheit, ein Ende des Kämpfens, wobei sich eben das erreichte Ziel nicht ablösen läßt von allem, was voranging. Der Rückbezug auf das Vergangene, auf das Kämpfen und Ringen um das Heil gibt dem Jenseits für den Menschen erst seine wahre Bedeutung. Der Mensch im Jenseits ist erlöst. Er wird nicht zu einem Wesen, das nun irgendwie in eine höhere Stufe der kosmischen Werthierarchie aufrückt, wobei das irdische Leben hiermit gewissermaßen ausgelöscht wäre, als wäre es niemals gewesen. Der Mensch findet sich im Jenseits wieder, als Mensch, als der erlöste Mensch dieses Lebens. Er hat ausgerungen: kein Zweifel und keine Verzweiflung mehr. Erlösung bleibt hier das Grundmotiv, nicht Seligkeit schlechthin.

So ist es immer wieder der Primat des Lebens, des persönlichen Lebens, der bei Luther zur Geltung gelangt. Der Mensch als Ich, als Persönlichkeit kommt hier zum Ausdruck, und nicht wieder ein von der Persönlichkeit zu sonderndes Weltwesen, das die Idee des Menschen in sich darstellen würde und nur von dem Weltganzen, von der Stellung, die ihm in der Gesamtheit aller Wesen angewiesen ist, verständlich wäre. Dieser Mensch, wie er hier sich selbst und seinem Leben verbunden bleibt, fragt nicht danach, ob es dieses in der Welt gibt oder jenes, ob die Welt so ist oder anders. Er sucht das Seinige; er sucht das, wovon er sagen kann: dies ist mein. Er sucht Glaube, nicht Wissen. Er fragt nicht danach, was Gott ist; er fragt danach, was Du mir bist. Alles Welthafte, alles rein Seiende ist im Glauben überwunden. Was ist eine Welt, die sich anschauen und erforschen läßt, für diese Seele, die sich ängstigt und um ihr Heil bangt? Was könnte sie ihr noch bedeuten? Für den Glauben gibt es kein Ding an sich; für den Glauben gibt es nur ein für mich und ein für dich Sein.

Es gibt nichts, was der Glaube in seinem Fürsichsein beließe. Es gibt hier nichts, was mich nichts anginge. In alledem sind immer Gott und ich in einem untrennbaren Zusammenhang gegenwärtig: Gott wider mich und ich wider Gott, Gott für mich und ich für Gott. Nur davon weiß der gläubige Mensch. Auch weiß er es nicht in dem Sinne, daß er

Digitized by Google

zu erkennen vermöchte, was sich hier in seiner Seele und außer der Seele abspielt, so daß er über diese Seele und ihr Schicksal spekulieren könnte. Sondern, er lebt ganz im Glauben, er lebt ganz im Leben, und nichts kann ihn davon ablösen.

Das Religiöse löst sich bei Luther vom Welthaft-Tatsächlichen ab. Es gibt nicht eine höhere Welt, eine Überwelt, die an sich erkennbar und wißbar wäre, eine transzendente Tatsächlichkeit, die sich als etwas objektiv Vorgegebenes und als solches zu Erfassendes darstellen würde und von der sich der Mensch ein Bild machen könnte. (Vgl. Vorl. über I. Mose. W. W. 43, S. 359 ff.) Der Mensch ist nicht ein Zuschauer, der sich von dem Überweltlichen berichten läßt, und daraus dann für sein Geschick Folgerungen zieht. Er will nicht sehen oder feststellen. Haben oder Nichthaben dies ist für ihn die Frage. Wir verstehen nicht, „was das ewige Leben sei, aber wir gläuben doch, daß wir desselbigen teilhaftig werden sollen". (Predigten über das 3. und 4. Kap. Joh. W. E. 46, S. 269.) Durch den Glauben erreichen wir das ewige Leben (vgl. ibid.). „Wenn der Glaube da ist, so hast du schon das ewige Leben." (Ausleg. des 6. 7. und 8. Kap. Joh. W. E. 47. S. 375, 367 f. Vgl. Ausleg. des ersten und zweiten Kap. Joh. W. E. 45, S. 406, ebenso: Ein köstlicher Sermon von der Frucht und Kraft der Himmelfahrt. . . . Gogarten, S. 354.) Was aber der Mensch sucht, wird er hiernieden nie ganz haben; sein Glaube bleibt stets unvollkommen. „Es ist eine hohe Kunst und Lehre, so kein Heiliger hat auslernen oder ausgründen können. . . ." (Auslegung des 6. 7. und 8. Kap. Ev. Joh. W. E. 47, S. 322. Vgl. Ep. Gal. W. W. 40¹, S. 345.) Hier aber muß es erkämpft werden. „Ich hab das ewige Leben vorhin. Kriege ichs hie auf Erden nicht, so uberkomme ichs dort nimmermehr, sondern hie in diesem Leibe mnß es erlangt und erkriegt werden. . . ." (Ausleg. des 6. 7. 8. Kap. Ev. Joh. W. E. 47, S. 367 f.)

Erst im jenseitigen Leben wird der Mensch Rnhe finden. (Vgl. ibid. S. 369 f.) Aber dieses jenseitige Leben ist dann wieder für den gläubigen Christen nicht etwas, das sich einfach als ein für sich bestehender und als solcher zu beschreibender Zustand darstellen ließe, sondern es erhält erst durch seinen Bezug auf das menschliche Leben, mit seiner besonderen Problematik, seinen wahren Sinn und seine im Glauben erfaßbare Bedeutung. Wie die Hölle nichts anderes ist als das schlechte Gewissen, so ist ein gutes Gewissen das „Paradies und Himmelreich". (Verantwortung der aufgelegten Aufruhr: 1533. Vgl. Th. Harnack, l. c. Bd. II, S. 31.) Seligkeit bedeutet erlöst sein.

Das religiöse Ich und der Renaissance-Mensch.

In der italienischen Renaissance hat die Anthropologie eine ganz zentrale Bedeutung. Was ist der Mensch? Dies ist hier die immer wiederkehrende Frage. Philosophen, Dichter, Künstler, Magier, Astrologen halten dem Menschen sein Bild vor. Es gilt dem Menschen zu sagen, wer er sei, ihm seine Wesenheit und seinen Wert zu Bewußtsein zu bringen. Dieser Primat des Menschlichen, dieser Bezug von allem auf eine als feststehend angenommene Vorstellung des Menschen wird im Lutherischen Glaubenserlebnis aufgehoben. An Stelle dessen tritt das gläubige Ich als eine gar nicht zu verallgemeinernde, auf etwas anderes zu reduzierende Gegebenheit. Der Mensch sagt hier nicht: Ich bin ein Mensch, sondern sagt schlechthin: Ich. Ich habe Gott. Der gläubige Mensch kann gar nicht anders sprechen als so. Nicht: der Mensch hat, sondern: Ich habe. Ich mag wissen, daß Christus sich für die Menschen, sich für den Menschen geopfert hat, aber glauben kann ich nur an den Christus, der sich

Digitized by Google

für mich, für uns geopfert hat. Ich setzte mich selbst ein, ich, wie ich lebe und sterbe, und nicht irgendeine Vorstellung des Menschen, deren Bezug sich zu einer anderen Vorstellung: Gott erfassen ließe. Es ist nicht mein Wissen um den Menschen, das hier in Betracht käme, eine Selbsterkenntnis, kraft deren ich mich zunächst als Mensch weiß, und die gewissermaßen die Voraussetzung des Glaubens selbst wäre. Der Glaube ist in diesem Sinne voraussetzungslos. Er setzt nur mich selbst als lebende, leidende Persönlichkeit voraus. Ich bin — ich glaube, wobei das: ich bin gar nicht wieder über sich selbst hinausführt zu einer Bestimmung des Wesens, das hier ist, sowenig wie der Glaube an das göttliche Du zu einer Bestimmung des göttlichen Wesens führt. Dieses Glaubensich bedarf keiner generellen Wesensdeutung. Der Weg führt nicht vom Menschen zum Ich; sondern das Ich ist das Primäre, das sein Komplement nicht in einer welthaften Wesensbestimmung des Menschen findet, sondern in dem Bezug auf ein religiöses Du.

Hier gelangt das Ich unmittelbar, unvermittelt durch anthropologische Vorstellungsweisen zum Ausdruck: dieses Ich selbst, und nicht etwa der Mensch, wie er sich gewissermaßen von außen gesehen seiner Natur nach bestimmen läßt als ein Wesen, das aus Geist, Seele und Körper besteht, wie ihn Luther nach Paulus definiert. (Vgl. Luther Vorl. über den Römerbrief, übertr. von Ellwein, S. 449.) Nicht das Ich als Mittelwesen oder das Ich als Mikrokosmos wendet sich an Gott, sondern ich schlechthin bete zu Gott, damit er mein werde. Das, was ich im Glauben aussage, ist immer von mir aus gesprochen, mag es auch weit über mich hinausgehen. Es ist nur insofern, als es von mir aus gesprochen ist. Vom Menschlichen als solchen aus läßt es sich nicht glauben.

Dabei handelt es sich nicht darum, daß sich ein Individuum von dem anderen in seiner Eigenart differenziert. Ich glaube nicht anders und nicht an Anderes als die anderen. Aber, ich, ich schlechthin glaube. Dieses gläubige Ich läßt sich nicht von anderswoher bestimmen, wie dies der Fall wäre, wenn das Ich sich gewissermaßen von seiner Ichheit ablösen könnte und sich in die Objektwelt einreihen würde. Dies geschieht, wenn ich nicht mehr von mir, sondern von dem Menschen rede. Der Mensch ist dann für mich Gestalt, Bild, und ich kann mich in ihm wiedererkennen. Aber ich, wie ich mich im Glauben erlebe, bleibe außerhalb des Bildes. Ich bedarf nicht einer generellen Bestimmung irgendwelcher Art, damit ich mich in meinem Verhältnis zu Gott erfasse. Ja, es ließe sich dieses Ich gar nicht irgendwie aus einer Generalisation ableiten und von außenher fassen. Es ist als solches nicht objektivierbar. Es ist als rein religiöses Ich der Erkenntnissphäre entzogen; es wird nicht im Denken zu einem Er. Im Glauben bleibt der Mensch Ich, ein Ich, dem kein Nicht-Ich gegenübersteht, sondern nur das göttliche Du. Der Mensch sieht sich nicht einer unpersönlich-überpersönlichen Welt gegenübergestellt, sondern steht in einem Glaubensverhältnis zum persönlichen Gott, zu Jesus,

Digitized by Google

zum Gott-Menschen. Mensch und Gott, persönliches Ich und persönliches Du: alles, was nicht in dieses persönlich gefaßte Verhältnis eingeht, hat hier keine Stelle. Zwischen dem menschlichen Ich und dem göttlichen Du gibt es nichts Drittes, den „Menschen" nicht und auch nicht die Welt. „Alles mit einander Ein Ding . . .: Gott, Christus und du." (K. P. Taufe Christi, Matth. 3, 13ff. Th. Harnack l. c. II, S. 353.)

Wie es für den gläubigen Menschen keine Erkenntnis Gottes gibt, so gibt es auch für ihn keine von dem christlichen Erlebniszusammenhang abzusondernde Selbsterkenntnis des Menschen, in der ich mich als solchen zur Darstellung bringen könnte. *Nam Theologiae proprium subjectum est homo peccati reus ac perditus et Deus justificans ac salvator hominis peccatoris* (En. Ps. LI. W. W. 40^2, S. 328). Dies ist der homo theologicus. (Vgl. Disp. de Homine W. W. 39^1, S. 176.) Von diesem Menschen wissen die Philosophen nichts. *Ideo si comparetur Philosophia seu ratio ipsa ad Theologiam apparebit nos de homine paene nihil scire.* (Ibid. S. 175. Vgl. auch Auslegung des 1. und 2. Kap. Joh. W. E. 46, S. 87.) Dabei handelt es sich aber nicht um ein reines Wissen vom Menschen; sondern die menschliche Selbsterkenntnis ist in diesem Sinne selbst wieder ein religiöser Akt. Sich selbst erkennen bedeutet für den Menschen Bewußtsein seiner selbst als eines Sünders, bedeutet Buße. (Vgl. Ep. Gal. W. W. Bd. XL^1, 231, 224.) Nicht einfach: ich stelle im allgemeinen fest, daß die Menschen Sünder sind, sondern es handelt sich um das religiöse Erlebnis meiner selbst als eines Sünders. Dabei aber wesentlich, daß der Mensch bei diesem Sündenbewußtsein nicht beharrt und sich nicht außerhalb des Zusammenhangs mit Christo betrachtet und zu erfassen sucht. . . . *ea enim est miseria humana, quod in tentatione aut morte statim relicto Christo consideremus vitam et facta nostra.* (Ibid. S. 282.) Demgegenüber soll der Mensch in sich selbst Christus wiederfinden. . . . *Sic Christus manet in me et ista vita vivit in me, et vita qua vivo, est Christus.* (Ibid. S. 283.)

Leben und Mythos.

Die Renaissance-Anthropologie sucht im Mythos die Rolle des Menschen in der Welt und der Welt gegenüber zu bestimmen. In der Lutherischen Glaubensanschauung ist kein Platz mehr für das mythisch-kosmische Denken. Alles spielt sich im Rahmen menschlicher Lebenswirklichkeit ab. Gott hört die Menschen an. Gott nimmt teil an allem, was sie betrifft; Gott läßt sich alles erzählen. Er spricht ihnen nicht von anderen Welten, von denen sie nichts wissen können; er spricht ihnen von ihrer Welt, von ihrem Leben. Vivo: hatte Augustinus gesagt. Die Lebensgewißheit des Menschen bildet für ihn den Ausgangspunkt alles Denkens. Auch für Luther ist diese Lebensgewißheit etwas schlechthin Primäres. Dieses Lebensbewußtsein bezieht sich nicht einfach auf die Existenz des Menschen; sondern es umfaßt alles das, was der Mensch erlebt, wovon er zu berichten weiß, das persönliche Leben. So kann es auch keine Loslösung von diesem Leben geben im Hinblick auf höhere, „wirklichere" Lebensformen. Es handelt sich nicht darum, „mehr" zu leben, sondern dies Leben ganz zu durchleben im Glauben. Der Mensch ist untrennbar mit diesem Leben verbunden, an dieses Leben gebunden. Gott kennt nichts anders als diesen Menschen, der sein Leben lebt. Gott kennt ihn nicht als mythische Figur; sondern er kennt ihn nur als den, der er hier ist: der Mensch dieses Lebens.

Digitized by Google

Auch bei Luther findet man die Motive, die der Renaissance-Anthropologie dazu dienen, dem Menschen eine besondere Stellung in der Welt zuzuschreiben: Mensch als Mikrokosmos (Vgl. Vorl. üb. 1. Mose W. W. 42, S. 51), das biblische Motiv: Mensch als Herr der Erde. (Vgl. Disp. de Homine. W. W. 39[I], S. 175.) Doch führen solche Motive bei Luther nicht zu mythischen Spekulationen über den Menschen und sein Schicksal. Keine Vergöttlichung des Menschen. „Es ist viel davon geschrieben, der Mensch soll vergottet werden; da haben sie Leitern gemacht, daran man gen Himmel steige, und viel solches Dinges." Der wahre Weg „hinanzukommen" ist der, „daß alles, was du redest, denkst, gehst, Summa, dein ganzes Leben gar göttisch sei." (Predigt. 16. So. n. Trin. Ep. Ephes. 3, 13—21.) Man darf sich nicht in Spekulationen verlieren, sondern soll stets zu sich selbst, zum Leben zurückkehren. „Herunter siehe, wie dein Herz stehe." (Serm. üb. Matth. S. 13. Gogarten l. c. S. 156.) So handelt es sich auch nicht darum, aus den Sternen die Zukunft ablesen zu wollen. (Vgl. dazu Warburg. Historisch-antike Weissagung in Wort und Bild. Sitzungsber. der Heidelb. Ak. d. W. 1920, und Luthers Vorrede zu Joh. Lichtenbergers Weissagung W. W. 23, S. 11.) Der Mensch soll sich auf Gott verlassen und sich an den Gott, wie er ihm durch Christus offenbart worden ist, halten (Vgl. Ep. Gal. W. W. 40[I], S. 79.), an den Gott, der den Menschen kennt und seine Gebete erhört (vgl. ibid. S. 360. Vgl. Vorl. üb. 1. Mose W. W. 44, S. 591), an den Gott, der mit uns, mit jedem Menschen im besonderen spricht. (Vgl. ibid. 43, S. 240.)

Luther hat den Menschen gewissermaßen entmythisiert. Der Lutherische Mensch ist kein schicksalsmäßig bestimmtes Weltwesen mehr. Es handelt sich nicht um zwei mythisch zu bestimmende Weltpotenzen, Gott und den Menschen. Der Mensch steigt nicht mehr zu Gott auf. Seine Wanderung durch die Welten hindurch zu Gott hat ein Ende gefunden. Er braucht sich nicht mehr in andere, überirdische Sphären zu begeben, um Gott zu finden; er braucht nicht mehr sich selbst zu läutern und zu wandeln, nicht mehr nach einer höheren seelischen Wesenheit zu streben, um sich Gott zu nähern. Er steigt nicht mehr zu Gott auf; Gott steigt zu ihm nieder. Gott nimmt ihn als diesen Menschen an, als den Menschen in seiner Diesseitigkeit. Er will ihn, nicht seine Seele nur, eine mythische Seele, die schon auf Erden einer anderen Welt angehören würde. Es gibt nur das menschliche Leben und Gott, das menschliche Leben, wie es jeder erlebt, nicht das menschliche Leben, wie es der Mythos deutet.

Der Mensch bleibt, wo er ist. Er geht nicht über sich hinaus. Es gibt kein Oben und Unten mehr, weder in der Welt noch im Menschen. Der Weg zu Gott führt bei Luther den Menschen nicht von der Erde weg in höhere Regionen. Der Mensch braucht die Erde nicht zu verlassen, um zum Himmel aufzusteigen. Sein Gott ist hier. Er braucht ihn nicht erst im Unendlichen zu suchen. Gott ist bei ihm; er hat ihn alle Tage. Es gibt nur Gott und das menschliche Leben, den Menschen, der mit seinem Leben unlösbar verbunden ist, und den Gott dieses Lebens.

Damit stürzt dieses ganze Weltgebäude mit seinem Stufenbau, mit seiner Werthierarchie, mit seinen verschiedenen Reichen zusammen. Der Mensch ist allein mit Gott. Der Mensch bejaht sein Leben, in dem er selbst und sein Gott beieinander sind und miteinander wirken: Gott als persönlicher Gott und nicht als Gottheit, der Mensch als Mensch,

Digitized by Google

und nicht als überweltliche Seele. Christus ist der Gott in Menschengestalt. Wie sollte da der Mensch mehr sein wollen als Mensch? Christus lebte dieses Leben; er lebte es wie ein Mensch. Der Mensch bejaht das Leben in Christo, dieses Leben hier. Zwischen Gott und dem Menschen gibt es nicht mehr den Mythos. Das menschliche Leben ist etwas in sich Bestehendes, in sich Zentrierendes, nicht eine Form des Lebens unter anderen möglichen: das Leben mit seinem ganzen Gehalt, mit allem, was hier an Alltäglichen, Persönlichen, Einmaligen erlebt wird. Es ist kein Spiegel von etwas anderem; es ist diese Lebenswirklichkeit, wie sie der Mensch erfährt und wie sie sich ihm als persönliches Leben darstellt, eben sein Leben.

Dieses persönliche Leben in seinem Verhältnis zu Gott ist ein Letztes. Alles, was dieses Leben betrifft, was in diesem Leben vorgeht, erhält durch diesen Bezug eine religiöse Dignität, gegen die keine kosmische Spekulation über das Leben als solches aufkommen kann. Und dies betrifft alles, was zu diesem Leben gehört, was selbst wieder zum Gehalt des Lebens wird. Der Mensch ist in diesem Leben verwurzelt. Er ist der Mensch dieser Tätigkeit, dieses Berufs, dieser Familie. Gott kennt ihn, nicht eine aus allen irdischen Zusammenhängen losgelöste Seele; Gott will, daß er der sei, der er ist. Nicht irgendeine kosmisch zu fassende Wesenheit, sondern dieser Mensch, wie er da ist, wendet sich an Gott. Nur dieser Mensch, der sein Leben lebt, kann der Bruder Christi sein.

Alle diese Menschen, wie sie in Luthers Welt leben und wirken, sind keine Sinnbilder von etwas, das sie nicht selbst wären, sondern nur darstellten. Jeder spricht von sich zu Gott, als dieser persönliche Mensch und spricht von allem, was ihm begegnete. Gott kümmert sich nicht darum, ob dies nun auch an sich bedeutsam ist. Bedeutsam ist eben alles durch seinen Bezug auf Gott.

Mein Gott, der einzige Gott, von dem ich weiß, von dem ich wissen darf, ist für mich da. Er kennt mich, nicht die Welt. Er ist in mein Leben eingegangen, und dieses Leben braucht sich nicht mehr der Welt gegenüberzustellen, sich nicht vor der Welt zu rechtfertigen. Was kümmert mich noch die Welt, da ich meinen Gott habe, da Christus selbst Mensch geworden ist? Gott nimmt mich an, wie ich bin und lebe; er läßt mich da, wo ich bin. Mein Leben ist ihm wesentlich, wie sollte es da nicht wesentlich sein? Und was bedeutet die große Welt mit allen ihren Geheimnissen gegenüber der Tatsache, daß ich meinen Gott habe, und daß dieser Gott der Gott meines Lebens ist?

Es liegt in diesem Eigenwert, den nun das Leben in Gott erhält, eines der entscheidenden Momente für die Entwicklung der Lebensauffassung. Der Weg geht nicht mehr von der Welt zum Leben, ebensowenig wie der Weg vom Weltwesen Mensch zu dem Menschen, wie er sich selbst erlebt, führt. Das Leben verfestigt sich in sich selbst, und damit erhalten die verschiedenen Lebensbetätigungen ihre Eigenbedeutung, die sie gar

Digitized by Google

nicht von der Betrachtung der Welt als solcher erhalten können. Gott sieht, bejaht, will dieses Alles. Er ist im Leben des Menschen, jedes einzelnen Menschen, überall gegenwärtig.

Der Mensch der Renaissance richtet die Frage nach sich selbst an die Welt; er sucht sein Bild im universalen Zusammenhang aller Wesen. Oder er stellt die Fragen, die ihn selbst und seine Lebensgestaltung betreffen, als Mensch, der gewissermaßen ein aus dem natürlichen Lebensinteresse entspringendes Recht ausübt, sich um sich selbst zu kümmern und dementsprechend einen Umkreis von Problemen abzugrenzen, die ihn selbst betreffen. Aber eine solche Stellung der Frage vom Menschen aus für den Menschen bedeutet an sich noch nicht eine Aufhebung des Primats der Welt. Die Welt bleibt; sie bleibt als das Ganze, auch wenn ich, der Einzelne, mich von ihr abkehre, um mich in meinem Eigenleben abzuschließen und meine eigenen Probleme zu erörtern. Stelle ich mir dann die Frage, was ich denn eigentlich „Besonderes" in der Welt bin, so kann ich den Anspruch, etwas Besonderes zu sein, jedenfalls niemals von mir aus, sondern stets nur von einer generell zu bestimmenden Wesensbeschaffenheit des Menschen aus rechtfertigen. Der Mensch als solcher ist etwas Besonderes; er übt eine bestimmte, ihm von Gott vorgeschriebene Funktion im Weltganzen aus. Aber der Mensch, von dem hier die Rede ist, bin ich doch nicht selbst, in dem Sinne, daß von hier aus nun all das, was von mir aus rein persönlich erlebt wird, Sinn und Bedeutung erhielte. Zu Gott aber, so lehrt Luther, spreche ich von mir, jeder von sich selbst. So kann ich auch von keinem kosmischen Mythos aus mehr mein Leben deuten. Der Glaube zerstört die mythische Welt, aus der der Mensch sein Wesen und seine Bestimmung zu verstehen suchte. Das ist die Leistung Luthers. Diese ganze Welt versinkt. Was geht alles, was von der Welt erzählt werden mag, den Menschen an, der seinen Gott gefunden hat? Dies alles gibt es für den gläubigen Menschen nicht, oder es gibt dies alles nur, damit der Mensch zu sich selbst und zu seinem Leben flüchte, um dort Gott wiederzufinden.

Der Mensch ist unmittelbar mit Gott verbunden. Jeder erlebt sich selbst in seiner Beziehung zu Gott. Der Gott Luthers, wie er ihn in Christo faßt, ist der Gott, der dem Menschen nahe ist, nicht nahe genug sein kann, ganz einbezogen ist in dieses Leben. Dieses für sich haben bedeutet Glaube. Der Gott, an den ich glaube, ist mein Gott, der Gott dieses Ichs. Gott weiß von mir und ich weiß von Gott. Der Gott des Christen ist mit jedem Menschen allein. Und jeder Mensch ist allein mit dem Gott, der uns in Christo erschienen ist. Jedem gab er sich zu eigen. „Siehe, wenn du also Christum fassest als deine Gabe, dir zu eigen gegeben, und zweifelst nicht dran, so bist du ein Christen." (Ein klein Unterricht ... Gogarten l. c. S. 5. Vgl. auch Predigt am Tage Petri und Pauli. ... Matth. 16, 13—19. Ibid. S. 11.) Was vermag dann noch die Welt? *Fidelis plane est ... victor mundi ... Sic unusquisque Christianus implet coelum et terram fide sua, ut praeter eam nihil videre possit.* (Ep. Gal. W. W. 40[I], S. 390.)

X. DER HUMANISTISCHE MENSCH.

ERASMUS.

Wir Menschen.

In der kosmologischen Anthropologie der Renaissance, bedeutet Selbsterkenntnis: Bestimmung des Menschen in seinem Weltverhältnis. Bei Luther kann Selbsterkenntnis nichts anderes sein als das Selbsterlebnis des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott. *Homo cosmologicus* und *Homo theologicus*: in beiden Fällen führt das Bestreben des Menschen,

Digitized by Google

sich selbst zu erkennen, ihn über sich selbst hinaus. Bei Erasmus sucht der Mensch sich selbst zu verstehen, sich so zu nehmen, wie er ist, und sich als solchen zu erkennen. Er hält in sich selbst Einkehr und bringt das dem Menschen Eigene zur Geltung. Er verbleibt in seiner menschlichen Heimat und vermeidet sorgsam alles, was ihn davon loslösen und über sich selbst hinausführen könnte in Gebiete, in denen der Mensch sich nicht mehr als diesen Menschen, wie er im Leben steht und von sich selbst spricht, fassen könnte.

Gegenüber der Welt unbegrenzter Möglichkeiten, wie sie dem Renaissancemenschen vorschwebt, grenzt sich so ein Umkreis von Umständen und Betätigungsweisen ab, wie sie dem Menschen durch sein Leben vorgeschrieben sind. Späteren Generationen, die von einer bestimmten, in sich gefestigten Anschauung der menschlichen Umwelt und des menschlichen Lebens ausgehen, bietet sich eine solche Sphäre des Selbstverständlichen und Gewohnten ohne weiteres dar. Erasmus' Leistung war es, das Menschlich-Gewohnte als einen in sich zentrierenden Bedeutungszusammenhang abzugrenzen und in den mannigfaltigsten Formen zur Anschauung zu bringen. Der Mensch, wie er nichts Besonderes ist, der Mensch mit seinen mannigfachen Schwächen und Begrenzungen, wie sie in seinem Denken und Tun in Erscheinung treten, gelangt hier zur Geltung. Dieser Mensch erhebt nicht den Anspruch, die Bedeutung, die er seinem Leben zuschreibt, von anderswoher zu begründen. Es genügt ihm, Mensch zu sein. Er versucht nicht erst, die menschliche Wirklichkeit als solche zu definieren, das Leben seiner Natur oder seinem Sinne nach zu bestimmen. Er erhebt sich nicht über das Leben; sondern er spricht von seinem Leben aus, bringt seine und der anderen Lebenserfahrungen zum Ausdruck. Was er erlebt und erfahren hat, teilt er seinen Mitmenschen mit und erhält von ihnen Kunde über ihre besonderen Erfahrungen. So steht er im menschlichen Leben drin und weiß sich als Mensch unter Menschen.

In dem anthropologischen Weltbilde des Erasmus ist stets auch der Andere gegenwärtig, kommen immer die Vielen zu Worte. Sie haben alle ihre Eigenart. Sie folgen alle ihren Neigungen, deren es unzählige gibt. Keiner läßt sich seine Neigungen vorschreiben, und es soll keiner seiner Natur zuwiderhandeln. Jeder muß als solcher genommen werden; jeden soll man anhören, wenn er von seiner Art und von seinem Leben berichtet. Aus all diesen Betrachtungen bildet sich dann, immer an der Hand von Einzelerfahrungen, eine Idee des menschlichen Lebens in der Mannigfaltigkeit seiner Gestaltungen. Es gibt keinen Menschen, der nicht hier seine Stelle hätte; jeder ist *menschlich*. An jeden läßt sich die Frage seiner Menschlichkeit stellen. Einige dieser Menschen spekulieren über das menschliche Leben, suchen die Welt zu verstehen und das Leben. Auch dies gehört zu dem Bereiche des Menschlichen, muß selbst wieder menschlich verstanden werden. Der Denker kann hier keine besondere Stelle beanspru-

Digitized by Google

chen; auch er kann nicht der menschlichen Bedingtheit entrinnen. Er kann sich nicht seiner Art nach in etwas anderes wandeln, das außerhalb der Sphäre des allgemein Menschlichen liegen würde. Auch der Weise bleibt Mensch. Alles „Übermenschliche" ist nur Selbsttäuschung, stellt eine ungerechtfertigte Anmaßung des Individuums dar, das sich von der menschlichen Gemeinschaft loslösen und seinem Menschentum entsagen möchte. Keiner kann mehr sein als Mensch. Jedem kommt es zu, sich als einen dieser unzähligen Menschen zu fühlen, das gemeinsam Menschliche sich zu Bewußtsein zu bringen.

In diesem Menschlichen liegt etwas Festes, in dem Menschlichen, wie wir es an uns selbst und an anderen erleben. Wie denken, tun und fühlen die Menschen? Dies ist die immer wieder zu stellende Frage. Jeder soll von sich sagen: ich bin ein Mensch, und was er auch erfährt, sich der Gleichartigkeit und der gemeinsamen Bedingtheit alles menschlichen Lebens bewußt bleiben. Er ist als Mensch Glied dieser Menschenwelt, die vor allen Welten, wie er sie sich ausdenken mag, da ist und in der er selbst als eine Spielart des allgemein Menschlichen erscheint.

So gibt es etwas Menschliches, auf das sich alles, was Menschen tun und denken, zurückführen läßt. Wir Menschen, so lautet bei Erasmus das immer wiederkehrende Grundmotiv, die Voraussetzung von allem, was sich über das Leben sagen läßt. Laßt uns vom Menschen, laßt uns von uns Menschen sprechen. Es ist so, als sei der Mensch nach langen kosmischen Wanderungen wieder bei sich eingekehrt. Er hat seine Heimat wiedergefunden; er sieht sich von anderen Menschen umgeben; er teilt ihnen seine Erfahrungen mit und sie erzählen aus ihrem Leben. Er ist ein Mensch unter Menschen.

Socrates Philosophiam a coelis deduxit in terras, Plutarchius introduxit in cubiculum, in conclave, in thalamos singulorum, schreibt Erasmus. (Op. Ep. Ed. Allen. VI, 72. Vgl. dazu V, S. 338 f.) Es kann sich für den Menschen nicht darum handeln, lehrt Erasmus, in die Geheimnisse der Natur einzudringen, sich über diese Welt zu erheben, um überirdische Welten zu erforschen. (Vgl. Enc. Moriae. XXXII, XXXIX, LII.) Der nach dem Grenzenlosen strebende Mensch der Renaissance hat hier keine Stelle. (Vgl. ibid. XXXIX.) Diese Menschen, die immer neue Welten erfinden, kennen sich nicht selbst. (Vgl. ibid. LII.) Es gilt, den Menschen zu sich selbst zurückzuführen. Das Kennzeichnende bei Erasmus ist aber nun, daß diese Besinnung des Menschen auf sich selbst nicht einfach zu einer Selbstanalyse des Menschen, zu einer Bestimmung des menschlichen Wesens als solchen führt, sondern zu einer umfassenden Anschauung des menschlichen Lebens in seiner ganzen Mannigfaltigkeit. (Vgl. u. a. Colloquia. Ed. Schrevelius. 1664. Philodoxus. S. 664 f.) Erasmus sieht gewissermaßen jeden Menschen für sich, wendet sich an jeden einzelnen. Jeder Mensch hat seine Eigenart, die der Philosoph kennen muß, um ihn beraten und ihm helfen zu können. (Vgl. u. a. Coll. l. c. De Amicitia S. 720.) ... *nam non omnibus congruunt omnia* (Op. Ep. I, 565.) Niemand aber will anders sein, als er von Natur aus ist. (Vgl. Dialogus Ciceronianus. Ex. off. Maire. 1641. S. 214 f.) So gilt es, diese ganze Menschheit zu erfassen, in jedem Menschen das Menschliche wiederzufinden und jeden Menschen dann wieder in seiner Eigenart gelten zu lassen, um so die Philosophie dem menschlichen Leben anzunähern.

Digitized by Google

Menschlichkeit.

Die mythische Anthropologie der Renaissance ging auf die Suche des Menschen. Sie suchte ihn in der Welt. Wo ist hier seine Stelle? Welcher der verschiedenen Welten gehört er an? Bei Erasmus ist der Mensch etwas primär Gegenwärtiges. Er ist da. Er ist sich selbst und den anderen gegenwärtig. Jeder Mensch ist sich selbst bedeutsam. Sein Leben hat für ihn eine gar nicht weiter ableitbare Bedeutung.

Von dieser primär gegebenen Tatsache geht der humanistische Lebenspositivismus aus. Es liegt hierin jedoch keine Bejahung des Wertes des Menschen und seines Lebens. Der Mensch ist voller Schwächen und das Leben voller Kalamitäten. Dies betont Erasmus immer wieder. Doch ist bei ihm der Wertgesichtspunkt gar nicht das Entscheidende. Es heißt hier nicht: der Mensch ist berechtigt, sich selbst als etwas Bedeutsames zu betrachten, weil eben die menschliche Natur einen Wert darstellt. Dies war der Standpunkt der Wertanthropologie der Renaissance. Während aber nun die Bedeutung, die der Mensch sich selbst und seinem Leben zuschreibt, vom Menschen aus keiner weiteren Begründung bedarf, so ist dies anders, sowie die Frage nach dem Werte des Menschen gestellt wird. Um seinen Wert zu bestimmen, vergleicht sich der Mensch der Renaissance mit anderen Wesen und Wesensmöglichkeiten. Er sucht nachzuweisen, daß der Mensch in der Weltordnung tatsächlich einen Wert darstellt, und zwar findet dieser Gedanke seine Vollendung in der Anschauung des Bovillus, für den der Mensch als ein Wert sui generis und kraft seiner im Weltganzen auszuübenden Funktion als etwas Letztes erscheint. Nun läßt sich aber dieser, seiner Wertstellung im Weltganzen nach bestimmte Mensch nicht einfach mit jedem Menschen gleichsetzen. Der Mensch, wie wir ihn täglich treffen, stellt sich als ein Komplex höherer und niedererer Werte dar. Der mythische, seinem kosmischen Werte nach bestimmte Mensch läßt sich nicht einfach mit dem Alltagsmenschen gleichsetzen. Wie es in der Welt Wertstufen gibt, so gibt es solche auch innerhalb der menschlichen psychophysischen Struktur. Der Mensch, wie er sich in der mythischen Wertperspektive als seelisch-geistiges Wesen darstellt, ist schon eine Sublimierung des Menschen, d. h. ein Mensch, der auf der höchsten Wertstufe weilt und sich soweit wie möglich von dem, was in seiner Natur an niedereren Werten miteinbeschlossen ist, ablöst. Dies führt dann weiter zu der Konzeption eines Idealmenschen, die in der Entwicklung der Menschheit eine so wesentliche Rolle gespielt hat. Für Bovillus ist dieser Idealmensch nichts anders als der wahre Mensch. Damit stehen sich dann gegenüber der wahre Mensch und der Durchschnittsmensch. Dies führt zu einer Entwertung des allgemein Menschlichen zugunsten des wahrhaft Menschlichen. Der Weise ist für Bovillus der Mensch. In dem Weisen findet der mythische Mensch seine konkrete Verwirklichung, werden Mythos und Lebenswirklichkeit eins. Der gewöhnliche Mensch hingegen ist in diesem Sinne nie ganz Mensch. Sein

Digitized by Google

Leben, seine alltäglichen Interessen, seine stets partikulare und persönlich bedingte Stellung der Welt und dem Leben gegenüber disqualifizieren ihn eigentlich als Menschen. Er ist kein Weiser; er ist nicht wahrhaft Mensch.

Demgegenüber entwickelt Pomponazzi einen ganz anderen Wertgesichtspunkt des Menschen. Mensch und Philosoph sind nicht einander gleichzusetzen. Aber es handelt sich nicht eigentlich um eine Bejahung des Menschen als solchen, sondern darum, dem Menschen einen allgemeinen, allen zugänglichen — moralischen — Wertbereich zuzuweisen. Der gute Mensch wird bejaht, nicht der Mensch als solcher. Vgl. dazu Pomponazzis Stellung zum *homo factivus*. (De Imm. S. 110 ff.) Der Mensch, der eine bestimmte Leistung vollbringt, ist nicht mehr schlechthin Mensch; er verfolgt einen partikularen Zweck. Demgegenüber ist es nun gerade ein besonderer Zug der Lebensanschauung von Erasmus, daß er den Menschen in dem Umkreis seiner alltäglichen Beschäftigungen erfaßt. Das Leben seinem ganzen Umfang nach, in der Wandelbarkeit seiner Gestaltungen, gelangt hier zur Geltung, während schließlich Pomponazzis Bestreben in einer anderen Richtung liegt, in der einer für alle geltenden und das allgemein Menschliche konstituierenden Moral.

Erasmus nimmt den Menschen, wie er ist, nicht, wie er sich in seiner „Würde" darstellt. Der Mensch kann nicht die Rolle eines Gottes spielen. Er muß sich von der Illusion des Übermenschentums befreien, sich selbst als Menschen hinzunehmen wissen. So führt das Bewußtsein, Mensch zu sein, Erasmus nicht dazu, den Menschen zu preisen, auch nicht dazu ihn zu verurteilen; sondern aus dieser Hinnahme des Menschlichen ergibt sich letzthin für ihn eine Anschauung der Selbstberechtigung der verschiedenen Gestalten menschlichen Lebens. Es kann nicht die Aufgabe eines Menschen sein, hier eine besondere, bevorzugte Rolle spielen zu wollen, in eigener Vollkommenheit die höchste Verwirklichung des Menschlichen zu suchen. Jedes menschliche Leben ist bedeutsam. Jeder mag von sich sprechen; jeder mag von sich erzählen. Von allen Menschen ist hier die Rede, nicht nur von den wenigen, die allein zu Worte kommen konnten, solange die Wertbestimmung des Menschen das Entscheidende war.

Diese allgemeine Menschlichkeit, wie sie Erasmus überall zur Geltung bringt, ist bei ihm nicht auf eine einfache Formel zu bringen. Sie stellt sich dar als ein Zusammenhang von Motiven, die eine typische Gesamthaltung bedingen. Sympathie, Nächstenliebe, menschliches Gemeinsamkeitsbewußtsein, Interesse am Menschlichen, an der Mannigfaltigkeit menschlicher Lebensläufe, eine gewisse Ironie der menschlichen Lebensbedingtheit gegenüber, das ständige Bewußtsein, auch nur ein Mensch zu sein, das Streben, überall bis zu dem Menschlichen vorzudringen, das Menschliche überall wiederzufinden, sich selbst als Menschen zu verstehen, seiner eigenen Menschlichkeit gewahr zu werden, das Bedürfnis, sich selbst gegenüber aufrichtig zu sein, sich nichts vorzumachen, Demut und vorsichtige Selbstbescheidung bilden hier ein Ganzes, wie es für die Erasmische Einstellungsweise dem menschlichen Leben gegenüber charakteristisch bleibt.

Digitized by Google

Quid igitur superest, amice, nisi ut homines nati, sortem humanam aequo feramus animo? sagt Philodoxus in den Colloquien. (Ed. Holtze, S. 174.) Keiner kann sich von der menschlichen Bedingtheit freimachen. (Vgl. Encom. Mor. XXXII ff., XXXV.) Die Seele hat keine Flügel, um sich über die Welt zu erheben. *Quoniam delabentibus ex coelo fractae sunt alae, si qua Socraticis fabulis habenda fides*, heißt es in den Colloquien. (Ed. Schrevelius. Puerpera, S. 399.) Jeder hat seine Schwächen. Das gehört zur menschlichen Natur. *Non sum Stoicus ἀπαθής, tangor humanis affectibus*, sagt Philodoxus. (Coll. Ed. Holze, S. 73.) Es gibt keinen Sterblichen, der allzeit weise und vollkommen wäre. (Coll. Ed. Schrevelius. Alcumistica, S. 349.) Auch gibt es keinen, der vollkommen glücklich wäre. *Nihil est tam felix in rebus humanis cui non aliqua pestis se admiscet.* (Op. Ep. VII, 499.) So ist das menschliche Leben. *Quid est vita hominibus, quanta doloribus mixta!* (Ibid. I, 201.) Erasmus wird es nicht müde, die Miseren des menschlichen Lebens aufzuzählen. (Vgl. De conscribendis epistolis. Ex off. Maire, S. 360, 379 f. De Praeparatione ad Mortem. Ibid. S. 50. Enchiridion. Op. Ed. Clericus. V, Sp. 62. Modus orandi. Ex off. Maire, S. 65 f.) *Quid humana vita fragilius? Quid brevius?* Wieviel Unglücksfällen und Leiden aller Art ist das menschliche Leben ausgesetzt! Und wie viele Übel fügen sich die Menschen gegenseitig zu! (Pacis Querella. Ex off. Maire, S. 37.)

So ist die Menschenwelt beschaffen. Dies sind die gemeinsamen menschlichen Lebensbedingungen. *Eadem nascendi lex omnibus, eadem senescendi, moriendique necessitas.* (Ibid. S. 36.) Leben und Sterben sind den Menschen gemeinsam. Hieran bringt sich der Einzelne die große menschliche Gemeinschaft, die alle Menschen mit einander eint, zu Bewußtsein. Sie sind aufeinander angewiesen. *Adeo nihil est in rebus humanis, quod ipsum sibi sufficiat.* (Ibid. S. 15.) Es ist den Menschen natürlich, sich gegenseitig zu helfen und einander wohlzutun. *Hinc est videlicet, quod vulgus quicquid ad mutuam benevolentiam pertinet, humanum appellat.* (Ibid. S. 14.)

Lebenserfahrung.

Erasmus' Anschauung des Menschen und des Lebens ist bestimmt durch die griechisch-römische Lebensphilosophie, wie sie sich in der Renaissance weiter entwickelte. Sein Werk gehört einer großen Tradition an und bildet innerhalb dieser Tradition ein wesentliches Bindeglied zwischen antikem und modernem Denken. In der römisch-griechischen Lebensphilosophie war der Mensch als solcher zur Geltung gelangt. Der Mensch redet hier zum Menschen. Es handelt sich hier darum, Lösungen für das konkrete menschliche Leben zu finden. In Erasmus' Anthropologie wird nun in eigenartiger Weise die Frage des Lebens vom Leben selbst aus gestellt, und nicht einfach vom Menschen als solchem aus, wie er seiner psychophysischen Beschaffenheit nach zu analysieren ist und auf Grund dieser Analyse sich als zu heilendes Objekt darstellt. Der Mensch, wie er in der antiken Lebensphilosophie erscheint, leidet bald unter dieser, bald unter jener Leidenschaft. Es gilt den Fall richtig zu erkennen und danach die Heilsmaßregeln zu bestimmen. Demgegenüber traten die Geschehnisse und besonderen Umstände eines Lebens zurück. Oder sie waren eigentlich nur als Momente bedeutsam, die bestimmte, als solche feststellbare emotive Reaktionen auslösten. Der konkrete Lebensgehalt löste sich auf, und was übrig blieb, war letzthin ein typischer Fall, der auf einen bestimmten Leidenschaftsbefund zurückzu-

Digitized by Google

führen war. So ließen sich alle die untereinander so verschiedenen Liebeserlebnisse auf die eine emotive Gegebenheit Liebe zurückführen. Sie waren gewissermaßen nur ein Anlaß, diesen Vorgang in sich selbst zu analysieren, Beispiele, an denen sich ein typischer Fall erläutern ließ.

Bei Erasmus ist das Verhältnis des Menschen zu seinem Leben ein anderes. Leben bedeutet hier Erlebniszusammenhang und nicht einfach eine Reihe psychophysischer Reaktionen auf die Ereignisse. Der rein therapeutische Gesichtspunkt, der das psychophysische Subjekt von seinem Lebenszusammenhang isolierte, erweist sich hier als ungenügend. Die Frage ist die nach dem Leben selbst. Es gilt zu erkunden, wie es jedem ergangen ist, den Gründen seiner Erfolge oder Mißerfolge nachzugehen, die verschiedenen Lebensläufe miteinander zu vergleichen, Lebenserfahrungen zu sammeln.

Erasmus sucht das Leben vom Leben aus zu verstehen, in seiner zeitlichen Gliederung, in der Abfolge der Ereignisse. Seine Menschen stehen mitten drin im Leben. Für solche Menschen würde es nicht genügen, wollte man ihnen einfach Mittel angeben, um mit gewissen Emotionen, die sich als solche in typischer Weise kennzeichnen und behandeln lassen, fertig zu werden. Auf ihr Leben kommt es an. Erasmus spricht mit ihnen ihr Leben durch. Sie erzählen ihm von ihrer Vergangenheit, von dem, was sich in ihrem Leben zutrug. Das Erzählbare, das Ereignishafte erhält eine selbständige Bedeutung. Der Gehalt eines Lebens wird zum Wesentlichen. Der Mensch ist nicht bloß ein auf die Ereignisse, die sich in seinem Leben abspielen, emotiv reagierendes Subjekt, das sich in der Ausbildung eines rationell-willentlichen Verhaltens über dieses Leben zu stellen sucht; er ist der Mensch dieses Lebens. Die Fragen, die ihn betreffen, können nicht losgelöst von dem Lebenszusammenhang, von den besonderen Umständen dieses Lebens gestellt werden.

Alles, was der Mensch denkt und tut, ordnet sich so in einen Lebensverlauf ein. Dieser Lebensverlauf wird zum eigentlich Bedeutsamen. Die Lebensbesinnung, die Besinnung auf das eigene Leben ist hier ein überall mitklingendes Motiv. Das Individuum teilt seine Gedanken und Ansichten mit, und zugleich spricht es damit von sich und seinem Leben. Bestimmte Lebenslagen, bestimmte Augenblicke dieses Lebens gelangen als solche zur Darstellung. Das Individuum geht hiervon aus, um die Gedanken und Gefühle, die es ausdrückt, damit in Verbindung zu bringen. Es sucht festzustellen, woran es gerade in dieser Zeit seines Lebens ist. Es schaut zurück auf das Vergangene, macht sich Gedanken über die Zukunft, spricht von seinen Erfahrungen und Projekten und besinnt sich auf den nahenden Tod. Ich — dieser Mensch, der Mensch dieses Lebens — denke so. Ich teile etwas von mir mit: ich teile mich dir mit, gewähre dir einen Einblick in mein Leben, indem ich dir meine Gedanken mitteile. Du lernst mich und mein Leben kennen. Ich bin in meinen Gedanken gegenwärtig.

Digitized by Google

Si te ipsum non exprimis, mendax speculum tua fuerit oratio. (Dial. Ciceron. Ex off. Maire, S. 122.) Die Ausführungen des Schriftstellers sind ein Spiegel seiner Seele, ein Ausdruck seiner besonderen, ihm eigenen Geistesart. *Et hoc ipsum est, quod in primis delectat lectorem, ex oratione, scriptoris affectus, indolem, sensum ingeniumque cognoscere, nihilominus, quam si complures annos cum illo consuetudinem egeris.* Der Leser mag so die Geistesverwandtschaft, die ihn mit gewissen Schriftstellern verbindet, erkennen. (Ibid. S. 212 f.) So bildet sich dann überhaupt dieser lebendige Verkehr mit den Menschen aller Zeiten, der uns einen Einblick in ihr Leben und in ihr Denken gewährt. (Vgl. Brief an Vlatten. Op. Ep. V, 340.) Von hier aus wird auch die Bedeutung der Briefe von Erasmus in seinem Lebenswerk ersichtlich. Hier teilt er sich anderen mit; hier bringt er sich ganz unmittelbar zum Ausdruck, spricht nicht nur von seinem „*ingenium*", sondern ebenso von seinen körperlichen Leiden, von allem, was ihn selbst betrifft. (Vgl. u. a. Op. Ep. VII, 6.) *Habes, mi charissime Tutor, omnibus fere de rebus Erasmi tui; nefas enim putavi si Erasmicum quicquam Tutor ignoraret.* (Ibid. I, 363.) Dieses „Erasmische" gelangt überall zum Ausdruck, immer mit dem Bewußtsein, daß es etwas Einmaliges, in sich Geschlossenes, individuell Notwendiges darstellt . . . *ego alius quam sum esse non possum.* (Ibid. V, 227.) Überall in dem Leben des Erasmus findet man es wieder; es herrscht hier eine Kontinuität, in der sich eine bestimmte Lebensanlage kundgibt. (Vgl. u. a. ibid I, 23. V, 248 f.) Der Denker läßt sich nicht von seinem Leben isolieren. Die Lebensumstände und die Gedanken stehen in einem inneren Zusammenhang. Für den älter gewordenen Erasmus ist es stets die ganze Lebenszeit, die ihm vorschwebt und in der er sich selbst wiederzufinden sucht. Lebensbesinnung und Selbstbesinnung sind hier untrennbar miteinander verbunden. So war ich. So bin ich jetzt. Ich suche mir Rechenschaft abzulegen über mein Leben (vgl. u. a. ibid. VII, 92), mich selbst aus meinem Leben und mein Leben aus mich zu verstehen.

So ist es immer die Ganzheit eines Lebenzusammenhangs, die Erasmus vorschwebt. Es gibt hier nicht diesen Menschen schlechthin, den man losgelöst von seinen besonderen Lebensbedingungen analysieren könnte. Im Menschen finden sich allerlei Triebe und Neigungen. Doch lassen sich diese emotiven Vorgänge nicht für sich darstellen als Leidenschaften, für die der Mensch bei dem Weisen, der den Weg gefunden hat, um leidenschaftslos in sich selbst zu beharren, Heilung suchen könnte. Es kommt stets auf die besonderen Lebensumstände an, auf die Eigentümlichkeit dieses Lebens. Die Frage ist nicht einfach, ob jemand leidet, sondern woran er leidet. Der Mensch des Erasmus läßt sich nicht von seiner Umwelt ablösen, in der sich sein Leben abspielt. Über dieses Leben muß man den Menschen befragen. Auf den Lebenszusammenhang kommt es an, in dem Glück und Unglück miteinander wechseln, sich nicht von dem Ganzen eines Lebens loslösen lassen, sondern eben zu diesem Leben gehören und schließlich mit den Bedingungen des menschlichen Lebens überhaupt zusammenhängen.

Wie gestalte ich mein Leben? Dies wird zu der entscheidenden Frage. Und in dieser Frage der Lebensgestaltung sind alle die Fragen enthalten, die die Beziehungen zueinander gehörender Menschen, die berufliche Tätigkeit, das Alltagsleben betreffen. Was ist bei alledem herausgekommen? Habe ich gut daran getan, diese Entscheidung zu treffen? Welcher Einfluß würde dieser oder jener Entschluß auf meine Lebensgestaltung haben? Habe ich die Art und Weise zu leben, die mir frommt, gefunden?

Digitized by Google

Dies alles ist nicht ein für allemal und für alle in gleicher Weise beantwortbar. Jeder muß von neuem die Antwort suchen, nach seiner Naturanlage, nach den vorliegenden Umständen, nach seiner augenblicklichen Lebenslage. Dies schließt nicht aus, daß in den Lebenserfahrungen der Menschen, wie sie in den Weisheitssprüchen der Völker festgelegt sind, sich Übereinstimmungen ergeben. Aber eben diese Weisheitssprüche sind nicht Maximen, die sich aus einer in sich fundierten Erkenntnis des Wesens des Menschen ableiten ließen, sondern das Ergebnis der mannigfaltigen Lebenserfahrungen, die jeder für sich sammelt und seinen Mitmenschen mitteilt. Sie bilden ein besonderes Gebiet, ein dem Menschen eigener Bereich menschlichen Wissens, wie es durch die Jahrhunderte hindurch sich festlegt, an den Erfahrungen der Einzelnen seine Bestätigung findet und zu etwas Gemeinsamen wird.

Maximum enim bonum mentis tranquillitas, schreibt Erasmus an John Colet. (Op. Ep. I, 527.) *Illam quam graeci vocant ἀπραξίαν quantum licuit, amplexus* sum, sagt Glycion in dem Colloquium senile. (Coll. Ed., Schrevelius, S. 295.) Motive der griechisch-römischen Lebensphilosophie klingen bei Erasmus ständig an. (Vgl. u. a. De Contemptu Mundi. Ex off. Maire, 10, 64 f. De amabili ecclesiae concordia Id S. 66. Enchiridion. Op. Ed. Clericus. V, 16. Ep. Op. II, 356 f.) *Senecam ac Platonem tibi facito familiares; hi si crebro tecum confabulentur, animum tuum non sinent iacere.* (Ep. Op. II, 356 f.)

Doch erhalten nun alle solche Motive eine neue Bedeutung. In dem Bewußtsein, einer Zeit anzugehören, die in allem verschieden ist von den Zeiten, in denen ein Cicero oder ein Seneca lebten, wendet sich Erasmus an seine Zeitgenossen. (vgl. Dial. Ciceron. l. c. 85.) Überall sucht Erasmus den besonderen Lebensumständen Rechnung zu tragen. Es handelt sich für ihn nicht um allgemein gefaßte Ratschläge, die auf einen zeitlos zu bestimmenden Weisheitstypus hinzielen würden; sondern er will an der besonderen Lebensgestaltung jedes Einzelnen mithelfen. Er gibt seinen Korrespondenten ein Bild seiner Art zu leben (vgl. u. a. Ep. Op. I, 572. Vgl. auch The Epistles of Erasmus by Nichols. 1904. II, 149) und berät seine Freunde in dem Versuche, ihren Lebensweg zu finden. Es ist keine leichte Aufgabe, hier das Richtige zu treffen. Jeder soll sich zu diesem Zwecke selbst prüfen. (Vgl. De Contemptu Mundi. Ex off. Maire, 100 f.) Oft gelingt es erst nach langem Tasten das Rechte zu finden. (Vgl. u. a. The Epistles. II, 148.) Dabei ist es wichtig, daß man frühzeitig lerne, das ganze Leben vorauszusehen . . . *adolescens collige quo senex gaudeas.* (Op. Ep. I, S. 91. Vgl. Coll. Ed. Schrevelius. Diluculum S. 623 ff.)

So gilt es, das Leben zu überschauen. Zu diesem Zwecke ist es wesentlich, Beispiele anzuführen, um zu zeigen, wie das Leben der verschiedenen Menschen verlief. (Vgl. Op. Ep. V. Jodoco Gavero. 1523. 1. März.) In den Weisheitssprüchen aller Zeiten haben die Menschen gewisse Grundsätze aufgestellt, in denen die Lebenserfahrungen von Generationen zum Ausdruck gelangen. Aus der Übereinstimmung dieser Sprüche mag der Mensch seinerseits die Eingebungen schöpfen, die ihn in seinem Leben leiten. *Quid enim probabilius quam quod nemo non dicit? Quem tot aetatum, tot nationum consensus non permoveat?* (Op. Ep. I, 291.)

Fortuna und Narrheit.

Bei Erasmus löst sich der Mensch nicht von seinem Leben ab. Er ist nicht ein Wesen, das außerhalb des Lebenszusammenhangs zu bestimmen

Digitized by Google

wäre, ein Wesen, das von sich aus so oder so wäre und demgegenüber der Lebensverlauf, wie er sich für ihn gestaltet, etwas Äußerliches, Zufälliges darstellen würde. Er ist eins mit seinem Leben, mit allem, was dieses Leben an Leiden und Freuden, an Enttäuschungen und Erwartungen mit sich bringt. So erscheint das Leben in seiner ganzen Mannigfaltigkeit, ohne daß sich doch diese Mannigfaltigkeit einfach als ein launenhaftes Spiel der Fortuna darstellen würde. Die Idee der Fortuna ist hier in gewisser Hinsicht in das Leben selbst integriert; sie wird vermenschlicht. Sie hört auf, diese mythische Macht zu sein, aus deren Anschauung dem Menschen ersichtlich werden sollte, wie er ziellos hin- und hergetrieben wird. Die Menschen von Erasmus sind keine Abenteurer; es sind keine Menschen, die von vielen seltsamen Schicksalen zu berichten wissen. Es sind Menschen des Alltags, Menschen, die eine bestimmte Stelle im gesellschaftlichen Leben einnehmen, ihren Lebensunterhalt erwerben, sich über das Leben beraten.

So ist es auch nicht der Kampf mit der Fortuna, der hier zum entscheidenden Lebensproblem werden könnte. Vorsicht ist geboten, um sich nicht den Schicksalsschlägen auszusetzen. Man darf nicht zu viel aufs Spiel setzen, sich nicht dem Unbekannten, dem nicht Vorauszusehenden ausliefern. Aber dies alles tritt doch zurück gegenüber der Lebensbedingtheit, gegenüber dem Schicksal, wie es mit dem menschlichen Leben selbst gegeben ist. Das eigentliche Schicksal des Menschen ist das Leben selbst. Alle die Wechselfälle im menschlichen Leben finden hier ihre Grundlage. Die Abenteuer, die Zufälle, das ganze sinnlose Getriebe dieses Lebens stellt etwas Menschliches dar, charakterisiert die Menschenwelt, gehört zur Komödie des Lebens. Alles geht hier so bunt zu, weil wir es eben mit Menschen zu tun haben und die Menschen nicht aus ihrer Natur heraus können, nicht abstrakte Vernunftwesen, nicht Halbgötter sind, sondern alle ihre Schwächen haben, alle irgendwie Narren sind.

Man muß den Menschen gegenüber Nachsicht üben, in allen Menschen das Menschliche zu verstehen lernen. So lernt es der Mensch, sich selbst zu bescheiden. *Nam rerum humanarum tanta est obscuritas, varietasque, ut nihil dilucide sciri possit.* (Encom. Mor. XLV. Vgl. Op. Ep. V, 227.) Keiner kennt sich selbst genügend. *Proinde ne quivis sibi temere rem tantam arroget, ut ipsi sibi satis sit cognitus.* (Enchiridion. V. Op. Ed. Clericus. Sp. 12.) Kein Mensch hat Grund, sich über die anderen zu erheben. Allen ist es bestimmt, die Miseren des menschlichen Lebens zu ertragen, und jeder muß sich damit abfinden, daß er Mensch ist. *Porro miserum cur vocent, non video, quandoquidem sic nati estis, sic instituti, sic conditi, ea est communis omnium sors. Nihil autem miserum, quod in suo genere constat. ...* (Encom. Mor. XXXII.)

Das Natürliche.

Erkenne dich selbst, bedeutet für Erasmus: erkenne dich als Menschen, wisse vom Menschlichen in dir, verstehe dich als Mitmenschen, als Glied der Menschenwelt. In immer neuen Bildern stellt Erasmus das mensch-

Digitized by Google

liche Leben dar. Er erfreut sich an der Mannigfaltigkeit dieses Lebens. Lebenserfahrungen aller Zeiten und Völker liegen ihm vor, aus denen er das Leben besser zu verstehen lernt. Er überblickt die Sphäre des Menschlichen, überschaut die Möglichkeiten, die das Leben darbietet, und sucht sich in der Mannigfaltigkeit menschlicher Lebensäußerungen zurechtzufinden.

Doch nichts läßt uns das Leben besser verstehen als der Tod. *Haec meditatio mortis, est vera vitae meditatio.* (De Praeparatione ad Mortem. Ex off. Maire, S. 43.) Die mythische Anthropologie stellte die Frage der Unsterblichkeit von der als solcher zu fassenden Seele des Menschen aus. Bei Erasmus wird die Frage des Todes vom Leben aus gestellt. Der Tod ist miteinbezogen in das Menschliche. Er wird menschlich. Sterben ist wieder eine Lebenserfahrung. Auch hierüber ist vieles von den Menschen gesagt worden, läßt sich manches aus Beispielen berichten, die uns zeigen, wie die Menschen gestorben sind, die einen gut, die anderen schlecht.

So stellt Erasmus menschlich die Frage menschlicher Unsterblichkeit. In den religiös-kirchlichen Vorstellungsweisen findet er das, was kosmische Spekulationen nicht bieten können: ein Festhalten an sich selbst, an dem konkreten menschlichen Leben im Anblick des Todes. Er vertraut auf Gott; er vertraut auf Christus, seinen Heiland. Er rechnet auf Christi Hilfe in der Todesstunde, und weiter geht sein Denken nicht. Denn das Menschliche reicht nicht weiter, und wo das Menschliche aufhört, gibt es für den Menschen kein Fragen mehr.

So verbinden sich hier Christentum und Lebensphilosophie in der Idee des Menschlichen. Der Mensch bleibt in seiner Lebenssphäre, und von dieser Lebenssphäre aus bestimmt sich sein Verhältnis zu Gott. Gott ist für Erasmus ein Gott des Lebens, des Lebens, wie es der Mensch erlebt, nicht ein Gott der Welt, für den der Mensch nur als Weltwesen existieren würde. Bei diesem Gott sucht der Mensch Trost und Hilfe. Er steht dem Menschen nahe.

In dieser Auffassung eines unmittelbaren Bezugs Gottes zu dem menschlichen Leben stimmen Luther und Erasmus überein. Doch bedeutet Leben für beide nicht das gleiche. Ihr Lebensbegriff ist verschieden. Für Erasmus ist das Leben das „Menschliche". Jeder erlebt es wieder für sich selbst, und doch ist es im Grund immer nur das eine Leben, das in unzähligen Variationen in Erscheinung tritt. So bilden die Menschen eine Lebensgemeinschaft. Von diesem Leben, von dem menschlichen Leben als solchem muß man immer wieder ausgehen, um den Menschen, jeden einzelnen Menschen zu verstehen. Jeder Mensch hat das Schicksal, Mensch zu sein. Und für jeden Menschen stellt sich wieder die Frage: was hast du aus deinem Leben gemacht? Leben bedeutet hier etwas Natürliches, das eigentlich Menschliche. Bei Luther kann es in diesem Sinne kein „natürliches" Leben geben. Es gibt keine Lebensfaktizität, die sich als solche ihren Grundbedingungen nach auffassen ließe, keinen Lebenspositivismus, keinen Primat des Lebens als einer als solcher zu fassenden und menschlich zu begreifenden Gegebenheit. Der Mensch kommt nicht von einer rein menschlich zu deutenden Lebenserfahrung zur Religion; sondern von vornherein stellt sich ihm das Leben selbst wieder als etwas Religiöses dar. Es ist von vornherein mein Leben, das ich erlebe in bezug auf das göttliche Du. Es gibt nichts, was bei Luther außerhalb

Digitized by Google

dieses Mein-Dein-Verhältnisses verbleiben könnte. Dieses göttliche Du, wie es Luther faßt, bedingt das Ich-Bewußtsein des Menschen selbst. Am göttlichen Du wird der Mensch erst Ich, dieses religiöse Ich, wie es sich im Glauben faßt. Der Mensch ist nicht nur ein unter diesen besonderen Umständen und seiner differenzierten Eigenart nach das allgemein menschliche Leben erlebendes Wesen; er ist das Ich dieses Lebens.

Gegenüber diesem vitalen Ich-Bewußtsein treten auch die Unterschiede zurück zwischen den einzelnen Individuen, die Besonderheit eines jeden, die Erasmus immer wieder hervorhebt (vgl. u. a. Hyperaspistae Diatribes. Op. Ed. Clericus. Bd. X, Sp. 1403). Nicht: Ich bin der, der ich bin, weil ich so bin, wie ich bin, sondern ich bin ich, schlechthin ich, weil Gott mich kennt, weil zwischen mir und Gott dieses Ich-Du-Verhältnis besteht. Nicht die Besinnung auf das Menschliche überhaupt, auf die Gemeinschaft, die mich mit meinen Mitmenschen verbindet, ist dabei das Entscheidende, sondern eben die Vorstellung, daß ich mit Gott allein bin, daß ich meinen Gott gefunden habe. Bei Erasmus findet der Mensch wohl das Menschliche in sich selbst wieder, nicht aber eigentlich sich selbst in diesem ganz ursprünglichen Verhältnis zum Leben, wie es der unmittelbaren Zugehörigkeit dieses Lebens zu diesem Ich, eben dem „Meinsein" entspricht. In diesem Sinne ließe sich sagen, daß der Humanismus wohl zu der Maxime: Ich bin ein Mensch, aber nicht zu dem Satze: Ich bin ich, führt.

In dieser durchgängigen Durchführung des Grundsatzes: Ich bin ein Mensch, liegt die eigentliche anthropologische Leistung von Erasmus. Ich bin ein Mensch, nicht nur in diesem allgemeinen Sinne, daß ich zu dieser generell zu bestimmenden species Mensch gehöre; sondern ich bin ein Mensch in allem, was ich tue, erlebe und erleide. Ich lebe das menschliche Leben. Und zwar erhält erst von da aus, vom Leben aus, das Menschliche seinen eigentlichen Sinn. Von hier aus grenzt es sich nicht nur nach unten, sondern ebenso nach oben ab. Der Mensch eines Ficino und Pico ist das nach oben hin unbegrenzte Wesen, das Wesen des unbegrenzten Aufstiegs. Dies war der mythische Mensch: er war durch sein Leben, das er hiernieden führte, nicht gebunden. Sein Leben war in diesem Sinne nichts „Menschliches". Nun bedeutet bei Erasmus Mensch sein, menschlich leben. Menschlichkeit und Leben bilden einen untrennbaren Zusammenhang. Der Mensch kann nicht außerhalb seines Lebens, des menschlichen Lebens gefaßt werden. Und zu diesem Leben gehört alles, was die Umwelt des Menschen konstituiert. Man kann nichts von alledem, was den Lebensgehalt für jeden Einzelnen ausmacht, auslassen. Man kann den Menschen nicht von seiner menschlichen Heimat loslösen, ihn gewissermaßen als von den besonderen Umständen zu isolierendes Weltwesen in die kosmische Ordnung aller Wesen einsetzen. Es ließe sich in diesem Sinne bei Erasmus von einer Anthropologie auf biographischer Grundlage sprechen, wobei eine solche Biographie sowohl die Eigenart dieses Menschen als die zeitlich bedingten Lebensumstände umfassen müßte.

Mensch und Leben stellen sich für Erasmus als etwas Gegebenes dar. Dieser Gegebenheit gegenüber kann das Wertproblem in seiner antithetischen Entgegenstellung von Gut und Böse nicht das Entscheidende sein. Es gibt in alledem etwas Mittleres. Es gibt hier überall Zwischenstufen. (Vgl. Hyperasp. Op. Ed. Clericus. Bd. X, Sp. 1363. Vgl. Erich

Digitized by Google

Seeberg l. c. S. 74f. Vgl. auch Hyperasp. Sp. 1448, 1455, 1459, 1527f, und dazu Luther. Die Lehre vom unfreien Willen. Übers. v. Jonas, herausg. v. Gogarten. 1924. S. 259.) Und eben in diesem Mittleren liegt das eigentlich Menschlich-Natürliche. Der Mensch ist nicht gut oder böse, sondern der Mensch ist menschlich. Es ist ihm als Mensch natürlich, so zu sein und so zu handeln. In dieser Sphäre des Natürlichen gelangt der Mensch erst eigentlich zur Bejahung seiner selbst. Er genügt sich selbst und bedarf nicht des göttlichen Du. Für Luther gibt es nichts, was im menschlichen Leben außerhalb des Mein-Dein-Verhältnisses verbleiben kann. Mein aber ist die Sünde. Dein ist die Gnade. Ein sündloses, sich selbst genügendes Leben wäre ein Leben ohne Gott. Auch der Mensch eines Erasmus hält an Gott fest. Aber es grenzt sich nun in seinem Leben eine Sphäre ab, in der der Mensch in sich selbst weilt, in seiner eigenen Natürlichkeit.

So steht es dem Menschen frei, rein menschlich, eben einfach als Mensch zu handeln. Wollte man ihm dies untersagen, so hieße dies nichts anders, als ihm verbieten, Mensch zu sein, gewissermaßen ihm eine andere Wesensart substituieren als die seine. Er tut dies, weil es eben menschlich ist, so zu handeln. Das ethische Gebot findet an den menschlichen Möglichkeiten seine natürliche Grenze. Man muß die Menschen so zu nehmen wissen, wie sie sind. Man darf nicht von einem Idealbild des Menschen ausgehen, sondern von dem wirklichen Menschen, wie wir ihm im Leben begegnen.

In alledem ist immer wieder die positivistische Einstellung des Erasmus dem Menschlichen gegenüber von grundlegender Bedeutung. Es gibt eben die menschliche Tatsächlichkeit, an der wir uns letzthin genügen lassen müssen. Wir sind alle nur Menschen und müssen uns damit bescheiden. Nichts berechtigt uns aber andrerseits, aus dem Menschen einen Teufel zu machen. (Hyperasp. Op. Ed. Clericus. Bd. X, Sp. 1454.) *Aliud enim est odisse Deum, aliud minus quam oportet amare Deum: illud impietatis est, hoc infirmitatis humanae.* (Ibid. Sp. 1459. Vgl. auch ibid. Sp. 1403.) Es ist dem Menschen nicht natürlich, zu sündigen; er ist nicht von Natur aus pervers. (Vgl. ibid. Sp. 1402, 1530. De Taedio et Pavore Christi Disputatio. Op. Ed. Clericus. V, Sp. 1270.) Der Mensch, der allen Schicksalsschlägen, allen Krankheiten und schließlich dem Tode unterworfen ist, ist ein Wesen, das schwach ist und irrt. Die Menschen sind Narren. Die größte Narrheit aber des Menschen ist die, sich über sich selbst erheben zu wollen. Er kann nicht aus seiner Lebensbedingtheit heraus. Er muß sich als Menschen zu nehmen wissen und sich in seiner Menschlichkeit erleben.

Ego mihi videor triplicem quendam nisum animi deprehendere in homine. Unum qui spiritus est, et non nisi ad invisibilia, ad honesta, ad aeterna nititur; Alterum huic diversum, qui carnis est, et ad turpia sollicitat, quatenus turpia sunt. . . . Tertium, inter hos duos medium, qui neque ad honesta, tamquam honesta, neque ad turpia, tamquam turpia, sed ad ea fertur, quae naturae sunt amica, ab iis resilit, quae laedunt incolumitatem, aut etiam tranquillitatem. Primus ille judicio constat et gratia, secundus deprava-

Digitized by Google

tione, tertius naturali effectu. (De taedio et pavore Christi Disputatio. Op. Ed. Cler. V, Sp. 1287.) Bei Erasmus grenzt sich ein Bereich ab, in dem der Mensch weder Sünder noch Heiliger, sondern eben einfach Mensch ist. Diese Idee des natürlich Menschlichen, wie sie bei Erasmus überall hervortritt, bleibt für spätere Zeiten von grundlegender Bedeutung. Der Mensch, der nichts weiter als Mensch sein will, ist in diesem Bereich des natürlich Menschlichen zu Hause. In der weiteren Entwicklung erweitert sich dann der Bereich des rein Menschlichen immer mehr auf Kosten dessen, was zum religiös-ethischen Wertbereich gehört. Zugleich erhält er dann auch in der Folgezeit eine positive Wertbedeutung. Bei Erasmus darf der Mensch Mensch sein; man muß das Menschliche als solches hinnehmen. Bei den Späteren hat der Mensch ein wohlgegründetes Recht, Mensch zu sein. Es bildet sich ein profaner Menschentypus, der eben von dem natürlich Menschlichen im Gegensatz zu dem nach religiösen Werten bestimmten Menschentypus seinen Ausgang nimmt. (Vgl. dazu schon: Erasmus l. c. Sp. 1499; für die spätere Entwicklung: Dilthey, Weltanschauung und Analyse des Menschen. Schr. Bd. 2, S. 77, 229 ff., und Groethuysen, Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich. Bd. I, S. 201 ff. u. a.) Erasmus aber bringt das Lebensgefühl selbst zum Ausdruck, das grundlegend ist für alle weitere Deutungen und Wertungen des Menschlichen: das Bewußtsein, daß es etwas gibt, das sich in allen Menschen wiederfindet, woran sich jeder immer wieder als Mensch erkennt, und das man als solches hinnehmen muß, weil es eben unser ist, und es uns als Menschen zukommt, Mensch zu sein.

MONTAIGNE.

Welt und Leben.

Bei Erasmus grenzt sich das Persönlich-Menschliche vom Kosmischen ab. Der Mensch findet in seiner Menschlichkeit etwas vor, das sich ihm als etwas Selbstverständliches, Natürliches darstellt, an das er sich hält, um von da aus sein Leben zu regeln. Damit grenzt sich eine Sphäre ab, in der der Mensch mit sich selbst und mit den anderen weilen kann, ohne daß hier die Problematik der Welt und das kosmisch gefaßte Leben ihm sich selbst entfremden könnten. Er ist sich selbst etwas Bekanntes, Gewohntes, mag auch alles andere unbekannt und problematisch sein. Dies gilt entsprechend auch von den anderen Menschen. Es sind seine „Bekannten"; sie sind seinesgleichen, sind ihm verständlich, ohne daß er über das Menschliche selbst hinausgehen und sich in Spekulationen über die Welt verlieren müßte.

So entsteht hier ein selbständiger Bereich der Kenntnis seiner selbst und seiner Mitmenschen. Diese Kenntnis ist nicht etwas ein für allemal Gegebenes. Sie entwickelt sich mit der fortschreitenden Lebenserfahrung. Auch hier lernt der Mensch nie aus. Doch bleibt dabei der menschliche Einsatz etwas Gegebenes. Das Menschliche bewahrt für den Menschen gewissermaßen seine Bekanntheitsqualität. Das Bild des Menschen löst sich nicht auf, sondern bleibt das Feste, der sichere Ausgangspunkt für alle Besinnung über das Leben. Der Mensch bleibt sich selbst Mensch.

Diese Kenntnis seiner selbst und der Mitmenschen bedeutet aber nicht anthropologische Erkenntnis. Der Mensch ist sich wohl bekannt, erkennt sich aber nicht. Wollte er sich selbst erkennen, so würde dies ihn dazu

Digitized by Google

führen, seine Wesenheit in bezug auf die Welt zu deuten. Damit würde er sich wieder problematisch werden. Die Welt bleibt das Unbekannte, und in der Besinnung auf dieses Unbekannte würde der Mensch gerade diese unmittelbare Vertrautheit mit sich selbst verlieren, die für Erasmus' anthropologische Einstellung charakteristisch ist.

So steht hier der Mensch, wie er sich selbst auf Grund seiner Lebenserfahrungen erfaßt, einer Welt gegenüber, die er nicht meistern kann und die ihm fremd erscheint. Noch kann sich das menschliche Denken dieser Welt nicht bemächtigen. Die Vernunft vermag wohl Anweisungen zur Lebensgestaltung zu geben; nichts aber berechtigt den Menschen schon, in ihr das Moment zu sehen, das die Regelung des Lebens einerseits und die Erkenntnis der Welt andrerseits miteinander verbindet. So konnte es sich für Erasmus nur darum handeln, das Menschliche in seiner Eigenständigkeit von dieser unbekannten Welt abzusondern und den Menschen auf sich selbst zu verweisen.

In dieser unbekannten, unerkannten Welt lebt der Mensch Montaignes. Seine Gestalt hebt sich ab von dem Hintergrund einer Welt mit weiten Horizonten und absonderlichen Begebenheiten. Alles, was er sieht, kommt ihm fremd und seltsam vor, das Nächste sowohl, an dem man achtlos vorübergeht, als das Ferne, von dem die Reisenden berichten. Doch was ist dies alles, wovon wir wissen, gegenüber dem Unbekannten, wovon wir nichts wissen? Was wir als wirklich annehmen, ist nur ein kleiner Ausschnitt aus dem weiten Reiche des Möglichen. Wie könnte der Mensch behaupten, daß es dieses gibt und nicht jenes? (Vgl. dazu Montaigne, Essais. Ed. Louandre. I, S. 254.) So steht der Mensch vor dem Unbekannten, vor einer Welt der Wunder, in die der Mensch eingestellt ist, ohne daß es ihm gegeben wäre, das Ganze zu überschauen und zu entziffern, was dies alles besagt.

Dieser unbekannten Welt gegenüber sucht nun der Mensch Zuflucht in seinem eigenen Leben. Sein Leben stellt sich ihm dar als etwas, das ihm gegeben und ständig gegenwärtig ist. So wie es ist, müssen wir es schauen, in seiner Bedingtheit, in seiner Gliederung, in der Besonderheit seines Ablaufs, in der Rhythmik seiner Folge, in seiner Vergänglichkeit und in seinem Werden, in seinem Wechsel und in der Wiederkehr des Gleichen, in seinen Anfängen, in seiner fortschreitenden Gestaltung, in seinem Abschluß. Der Mensch weiß, daß er sich selbst nicht entfliehen kann, daß es für ihn kein Entrinnen aus dem Leben gibt, kein Dasein außerhalb des Bereichs dessen, was ihm Grenzen setzt, in jedem Augenblick ihn bedingt, ihn zu dem macht, was er als Mensch ist: ein Individuum, das lebt und stirbt, Freude und Leid erlebt, vergißt und sich selbst zur Erinnerung wird, im Augenblick lebt, sich dem Fernen zuwendet und wieder zu sich selbst zurückkehrt: vor ihm der Tod, der fern oder nah überall gegenwärtig ist und in allem, was es erlebt, mitanklingt. So ist das

Digitized by Google

Leben, und wollen wir wissen, was der Mensch ist, so müssen wir ihn aus seinem Leben verstehen.

Nur an sich selbst kann der Mensch die Frage richten, wer er sei. Er erlebt das Leben von sich aus; er sucht es nicht zu deuten von der Welt oder von Gott aus; sondern es ist so, wie es ist. Hier ist das Positive; hier ist das, was unser ist. In diesem selbständigen Erleben des Lebens liegt das Machtvolle des Denkens Montaignes. Es ist so, als müßte der menschliche Geist von sich aus selbst erst das Leben erfahren. Er weiß nicht mehr, wozu und warum der Mensch lebt; er weiß nur, daß er lebt. Das Leben ist ihm etwas Vielfaches und Vieldeutiges. Vieles wirkt da zusammen, jedes Einzelne bedeutsam in sich selbst und im Zusammenhang mit dem Ganzen eines Lebens.

Das alles erlebt der Mensch, als wäre es etwas ganz Neues, als wäre er jetzt erst zum Leben erwacht. Er zeichnet auf, was ihm widerfährt, weil alles in diesem Leben ihm bedeutsam und der Beachtung wert erscheint. Ein Lernender stets und ein Suchender, wird ihm alles zum Gegenstand der Besinnung. Er wird sich selbst zum Schauspiel. Ist er gut oder böse? Das ist nicht mehr die Frage. Er schaut und verwundert sich über sich selbst. Er wußte nicht, daß in ihm soviel des Seltsamen und Überraschenden sei. Das alles erscheint ihm unfaßbar und neu, mit vielen Fernblicken und Ahnungen des Verborgenen. Es ist nicht seine Absicht, es in Formen zu fassen; es genügt ihm, aufzuzeichnen, was in ihm geschah, zu berichten, zu erzählen von den Vorgängen. Das Leben bleibt hier Leben. Das Denken begleitet das Erleben; es ist nichts Überzeitliches, nichts Allgemeines, faßt nicht zusammen und ordnet nicht das Erlebte, sondern wartet und späht auf das, was wird, damit es der Mensch sich zur Besinnung bringt. Zugleich hält der Mensch Umschau auf das, was ihm die Geschehnisse erläutern könnte. Erinnerungen treten auf an Eigenes und an Fremdes. Dann wird das, was geschah, verschieden beleuchtet. Eines führt zum anderen. Es ist jetzt vom Leben die Rede und von den Menschen. Doch kehrt Montaigne wieder zu sich zurück, spricht von sich und seinem Erleben, spricht nur von sich, von dem, was ihm widerfuhr, erzählt aus seinem Leben und möchte zeigen, wie er ist und wie er sich erschien zu den verschiedenen Zeiten.

Doch was wissen wir schließlich von uns selbst und vom Leben? Nichts ist hier einfach; nichts läßt sich hier eindeutig bezeichnen, mit einem Wort. „*Ie n'ay rien à dire de moy entierement, simplement et solidement, sans confusion et sans meslange, ny en un mot . . .*“ (II, 92 f.). „*Il n'est description pareille en difficulté à la description de soy mesme, ny certes en utilité*“ (II, 160). Wer vermöchte vorzudringen bis zu den „dunkelsten Tiefen“ unserer selbst? Nur stückweise sind wir uns gegeben. „*Nous sommes touts de lopins, et d'une contexture si informe et diverse, que chasque piece, chasque moment, faict son ieu; et se treuve autant de difference de nous à nous mesmes, que de nous à aultruy* “(II, 96). Bald erscheine ich mir so, bald erscheine ich mir anders. Vielgestaltig erscheine ich mir, nicht ein Mensch, sondern viele Menschen zugleich, ohne mich jemals selbst fassen zu können.

So bleibt sich der Mensch gleich erstaunlich, gleich rätselhaft, welches auch die Erfahrungen sein mögen, die er im Leben sammelt. Denn niemals dringt er bis zu sich selbst vor, kennt nie die letzten Gründe dessen, was sich in ihm abspielt. Er sieht die Erlebnisse auftauchen und wieder verschwinden, erfreut sich an ihrem Wechsel, und sucht sie in ihren Übergängen zu fassen. Es ist sein und ist wieder nicht sein. Es ist sein Leben und wiederum das Leben schlechthin. Es ist das Leben in einem Ein-

Digitized by Google

zelleben, das Geheimnis des Lebens, wie es in jedem Leben ist. Dieses Leben aber, wie es hier erlebt wird, ist nicht als solches zu fassen; es verbleibt Anschauung und Erlebnis. Es verselbständigt sich nicht zu einem als solchen zu umgrenzenden Gebilde. Es ist immer nur gegenwärtig in dem Verlauf der Erlebnisse selbst und muß stets von neuem erlebt werden.

Dieser Lebensverlauf ist für Montaigne das eigentlich Erstaunliche. Er verwundert sich über das, was in seiner Seele vorgeht. . . . „*J'escoute à mes resveries.*" (III, 103. Vgl. II, 209.) Da gibt es immer wieder von neuem etwas Seltsames und Unerwartetes zu erkunden: Wechsel der Eindrücke und der Stimmungen, Einfälle, die uns selbst überraschen, all das Bunte und Mannigfaltige des seelischen Geschehens. Hier lernt der Mensch niemals aus. (Vgl. III, S. 327.) Er lauscht auf sich selbst und erfährt täglich Neues, ohne jemals bis zu den letzten Tiefen seiner selbst vordringen zu können.

So erkennt sich der Mensch nicht selbst, ebensowenig wie er die Welt erkennt. Sein Leben ist nicht weniger seltsam als diese Welt. Auch hier nichts Gewisses, nichts Sicheres. Der Mensch ist sich gegenwärtig; er lernt es, mit sich zu leben, mit sich vertraut zu werden. Doch kann er nicht bestimmen, was er sei, sich nicht zum Verständnis bringen, was in ihm vorgeht.

„*Ie m'estudie plus qu'aultre subiect: c'est ma metaphysique, c'est ma physique,*" schreibt Montaigne (IV, S. 261). Montaigne will sich selbst zur Darstellung bringen, so wie er ist und lebt. „*J'ose non seulement parler de moy, mais parler seulement de moy: ie fourvoye quand i'escris d'aultre chose, et me desrobbe à mon subiect.*" (IV, S. 46. Vgl. II, S. 170, 201.) Das besagt aber für Montaigne nicht einfach, daß er sich darstellen will in dem, was er als dieser Besondere war. Sondern es soll heißen: ich erlebte ein seltsames Schauspiel in mir, das Schauspiel des Lebens; ich sah es aus der Nähe, wie es sich in mir abspielte; ich verfolgte es alle die Jahre hindurch und suchte ihm sein Geheimnis abzulauschen. Dieses Leben konnte er nur in der Form des Selbsterlebnisses darstellen. Dies aber bedeutet nicht, daß nur er es war, der so erlebte. Denn gerade sich selbst kennt er nicht. Nicht vom Ich aus kann der Mensch sein Leben begreifen, sondern nur vom Leben, von der Abfolge der Erlebnisse aus kann er verstehen, wer er ist, doch niemals vollständig und fest umrissen. Zugleich vergleicht er sein Leben mit anderen Lebensläufen und gelangt so zum Bewußtsein dessen, was innerhalb der Grenzen menschlicher Bedingtheit möglich ist, erwägt Lebensmöglichkeiten innerhalb der Mannigfaltigkeit menschlicher Gestaltungen. Überall sucht er dabei das Menschliche im Menschen wiederzufinden. Er sucht es in der Geschichte; er entdeckt es in den Meinungen der Philosophen: Menschen sprechen zu Menschen, und was sie auch sagen, kann immer nur etwas Menschliches sein. Der Mensch kann sich nicht selbst entfliehen, so sehr er auch sich abmüht, mehr zu sein als Mensch. „*L'homme ne peult estre que ce qu'il est, ny imaginer que selon sa portee*" (II, S. 400).

Spätere Zeiten werden sondern, was Montaigne noch in eins sah, das Leben schlechthin und mein Leben, Menschsein und dieser Mensch sein. Der Mensch wird seiner selbst bewußt als Individuum im Unterschied oder im Gegensatz zu den anderen: so bin ich, etwas Unvergängliches, Einmaliges, und von dieser meiner Besonderheit aus sind alle meine Gefühle und meine Handlungen verständlich. Bei Montaigne geht eines in das andere über: mein Leben und das Leben überhaupt, der Mensch und ich: ich Montaigne bin es, der alles dies erlebte; ich stelle es so dar, wie ich es erlebte; was ich aber erlebte, ist niemals in diesem Sinne mein eigen, daß ich es auf mich beziehen könnte, losgelöst vom Menschlichen.

Auch läßt sich dann wieder dieses Menschliche, der Mensch überhaupt, nicht für sich darstellen. Spätere Generationen werden wissen wollen, was der Mensch und das Leben sei, um das einmal Erkannte in dem Einzelnen wiederzufinden. Bei Montaigne gibt es in diesem Sinne kein Wissen vom Menschen und vom Leben. Der Mensch kann

Digitized by Google

sich nicht selbst erkennen. (Vgl. II, S. 405 f.; III, S. 48 f.) Keiner kann sagen, was das Leben sei; keiner kann sich erfassen als den, der er ist, das, was er im Leben erfahren hat, festlegen in der Form eines in sich abzugrenzenden Wissens. Wir können nur erzählen von uns und von den anderen, darstellen, was in uns vorging. Dann mag der Einzelne vergleichen, was er und andere erlebten, und schließlich Umschau halten über das, was sich im Leben ereignet, um so zur Besinnung zu gelangen über das Ganze des Lebens, doch ohne jemals hier bestimmte Grenzen ziehen und das Leben in allen seinen wechselnden Möglichkeiten erfassen zu können.

Die Zuflucht des Menschen in sich selbst.

„*Ie n'ay vu monstre et miracle au monde, plus exprez que moy mesme: ... plus ie me hante et me cognois, plus ma difformité m'estonne, moins ie m'entends en moy.*“ (IV, 189. Vgl. III, 117.) Die Welt, die den Menschen umgibt, bietet ihm kein seltsameres Schauspiel dar als er sich selbst, wenn er sich betrachtet. Alles in der Seele des Menschen, wie in der Welt, ist unbeständig und dem Wechsel unterworfen. (II, 87, 92, 97.) Die Verschiedenartigkeit der Dinge selbst zieht uns an. „*Ouy, ie le confesse*“, schreibt Montaigne, „*ie ne veois rien seulement en songe et par souhait, où ie me puisse tenir: la seule varieté me paye, et la possession de la diversité; au moins si quelque chose me paye*“ (IV, 122). Wie aber soll der Mensch in dieser Welt, in der es weder in ihm noch außer ihm etwas Ständiges gibt, sich zurechtfinden? Solange er nur in der Betrachtung seiner selbst und der wechselnden Erscheinungen weilt, stellt sich ihm die Frage nicht. Es mag ihm genügen, sich dem Spiel seiner Eindrücke hinzugeben. Anders aber, wenn er nicht mehr dem Leben schauend gegenübersteht, sondern hier wirken und handeln will und sich dabei auf sich selbst besinnt.

Fremd erscheint dem Menschen sein Wollen selbst. Fremd erscheint er sich selbst, wenn er die Abfolge seiner Entschlüsse und Handlungen übersieht. Wir können die Zusammenhänge nicht erfassen, die von Einem zum Anderen führen, uns selbst nicht wiederfinden in dem, was wir zu den verschiedenen Zeiten unseres Lebens gewollt haben, nicht die Einheit sehen in unseren wechselnden Entschlüssen. (Vgl. IV, 268.) Wir können nicht sagen: ich will; denn wo ist dieses Ich, das den wechselnden Erlebnissen Einhalt gebieten könnte, sie miteinander in ein und derselben Richtung zu verbinden vermöchte? Und könnten wir auch dies, wissen wir denn, was wir tun, wenn wir dieses oder jene unternehmen? Zwischen dem, was wir ursprünglich wollten, und dem, was schließlich wurde, liegt so Vieles, was wir nicht wollten, daß wir in dem Ergebnis unseren Willen nicht mehr zu erkennen vermögen. Wille und Geschick sind hier seltsam vermischt, ohne daß wir beides voneinander zu trennen vermöchten. Und auch wir, als wir dies wollten, waren abhängig vom Geschick, folgten seinen Eingebungen und ließen uns bestimmen durch den Zufall. Der Mensch glaubt, vernünftig zu handeln. Aber ist er denn seiner Vernunft sicher? Ist denn nicht Vernunft wechselnd wie alles andere, nicht das Gleiche besagend bei den verschiedenen Völkern und zu den verschiedenen Zeiten und auch sich selbst nicht gleich in dem Einzelnen, der sich bald dieses Ziel setzt, bald jenes, mit wechselnden Begründungen? Können wir denn überhaupt etwas ganz wollen, so daß wir daran festhielten, nur dieses wollten und nichts anderes? Sind wir es überhaupt, die wir dieses wollen, oder ist nicht das, was wir wollen, bedingt, wie alles andere, durch Umstände, die wir nicht kennen, durch Kräfte, die in uns wirken und die wir nicht meistern, durch unbekannte Mächte, die uns bald so bestimmen, bald anders?

Digitized by Google

So treffen wir überall nur auf ein Wirken unbekannter Kräfte: alles gleich möglich, das Unwahrscheinliche nicht weniger möglich als das, was wir erwarten. Nichts ist in alledem, wovon der Mensch sagen könnte: hier ist sicherer Grund; hier sind wir unserer selbst gewiß und kennen uns und die Dinge. Wie aber soll der Mensch, der in der unbekannten Welt lebt und handelt, der selbst einbezogen ist in diesen ständigen Wechsel aller Erscheinungen, sein Leben gestalten und Entscheidungen treffen? Solange er nur ein Zuschauer des Schauspiels des Lebens war, mochte er sich daran genügen lassen, daß alles so seltsam verschlungen ist und sich kein Ende in alledem absehen läßt. „*Il n'y a point de fin en nos inquisitions; nostre fin est en l'aultre monde. C'est signe de raccourcissement d'esprit, quand il se contente; ou signe de lasseté*" (IV, 253). Die Welt erscheint dann wie ein weites Feld, in dem es immer Neues zu schauen und zu erforschen gibt. „*Le monde n'est qu'une eschole d'inquisition: ce n'est pas à qui mettra dedans, mais à qui fera les plus belles courses*" (IV, 21). Doch besinnt sich nun der Mensch auf sich selbst, wird er sich seines eigenen Daseins, seines Tuns und Handelns in dieser fremden Welt bewußt, so sucht er Zuflucht vor der Unbeständigkeit alles Geschehens, sucht Schutz vor den unbekannten Mächten, die in dieser Welt walten. Dieses Seltsame und Unbeständige der Welt stellt sich ihm dann dar als eine blinde Macht, unberechenbar in ihrem Wirken und nicht von den Menschen zu meistern. Vorsichtig fragt er, was hier sein eigen sei und woran er sich halten könnte, und findet nur sich selbst. „*Ie n'ay rien mien, que moy*" (IV, S. 88).

Doch auch in sich selbst kann der Mensch keine Ruhe und Sicherheit finden. Er muß sich erst eine Heimat schaffen, eine Kammer, in die er sich zurückziehen kann, etwas, das er sein eigen nennt und in dem er weilt, fernab von den wechselnden Erscheinungen. (Vgl. I, S. 359. IV, 144.) Hier ist er allein mit sich selbst, steht sich Rede und Antwort, plaudert mit sich von dem, was für ihn bedeutsam ist und wovon die Welt nichts weiß, erinnert sich des Vergangenen und lebt in dem Augenblick, läßt sein Leben an sich vorüberziehen und denkt an den Tod. Das alles ist sein, und nur dieses ist sein. Verlöre er sich selbst, es bliebe nur die unbekannte Welt. So aber erwehrt er sich ihrer Übermacht, indem er sich etwas bewahrt, das sein ist. Vorsichtig muß er dabei sein und ständiger Gefahr gegenwärtig. Denn vieles zieht ihn von sich ab und bedroht seinen Besitz. Sein eigener Geist wird ihm zur Gefahr; denn unbeständig und stets Neues suchend, achtet er des Nahen nicht und seiner Grenzen.

So muß der Mensch lernen, Umgang zu pflegen mit sich selbst und heimisch zu werden in sich. „*La plus grande chose du monde, c'est de sçavoir estre à soy.*" (I, 361.) Dazu ist es nötig, daß er sich selbst kenne, und dies ist nur möglich, wenn er in steter Gemeinschaft lebt mit sich selbst, sich ständig befragt und sich Rechenschaft ablegt über das, was er ist und was ihm geschah. Denn auch der Mensch selbst ist sich ein Unbekannter, ist seiner nicht sicher, weiß nicht zu leben. Sein Leben wird ihm zur Frage, auf die nur das Leben selbst Antwort geben kann. Seine Weisheit ist ein Tasten am Leben, ein Erproben von Möglichkeiten am Erlebten selbst, ein Sichzurechtfinden in der Besinnung auf das, was er jeweils erlebt. Nichts Endgültiges läßt sich da festlegen; sondern es handelt sich auch hier darum, immer von neuem Möglichkeiten zu erwägen und von da aus das Leben zu gestalten.

Digitized by Google

So wird dem Menschen das Leben zu etwas Eigenem; er erfährt es in seinen Tiefen und in seiner Unbeständigkeit. Er vermöchte es nicht zu ergründen und könnte nicht sagen, was es ist und was es bedeutet. Doch weiß er, daß dieses hier sein ist und daß er hier zu schaffen vermag, auch wenn er das Material nicht kennt, das er bildend gestaltet. „*J'ay mis touts mes efforts à former ma vie; voylà mon mestier et mon ouvrage*" (III, 296). Nicht das Wissen ist hier das Entscheidende, sondern das Wirken selbst und die Gestaltung des Lebens. Erkenne dich selbst, das bedeutet hier: lerne zu schauen, was du erlebst — ohne es zu begreifen — und wisse zu leben. Auch das menschliche Leben ist nur ein Teil dieses unbekannten Universums, in dem alles möglich und nichts gewiß ist. Aber zu dem, was in uns ist, zu unserem Leben stehen wir anders als zu allem, was draußen vor sicht geht. Hier wirken wir im eigenen Bereich, bilden an etwas, das unser ist. Wir können nicht gedanklich festlegen, nicht in Begriffen ausdrücken, was das Leben ist; doch vermögen wir uns darauf zu besinnen und können das, was in der Lebenserfahrung zur Besinnung gelangte, wieder einwirken lassen auf unser Tun und Verhalten, so daß was unser ist, uns immer mehr zu etwas Eigenem wird.

So findet der Mensch in dieser großen, weiten Welt, die er nicht kennt und in der es so seltsam zugeht, eine Stätte, in der er heimisch ist: sich selbst. Ängstlich wacht er über das, was sein eigen ist. Vorsichtig ist er sich selbst gegenüber, hält Rat mit sich, damit er zu leben lerne. „*Mon mestier et mon art, c'est vivre*" (II, 161). Diese Kunst aber läßt sich nur vom Leben aus und durch das Leben erlernen. Für Montaigne ist das Leben eine Lehrzeit. Er erlernt die Lebenskunst immer von neuem, lebt und besinnt sich auf das Erlebte. So erst weiß er von sich und von dem Leben, wird sich selbst Freund und Genosse, Zuschauer seiner selbst und Berater, spricht von sich zu sich selbst, gibt sich Ratschläge und schreitet weiter, bald diesen, bald jenen Weg einschlagend, doch immer mit Bedacht und unter Erwägung aller Umstände, damit er sich nicht verirre und seiner selbst verlustig gehe.

Die unbekannte Welt und der Mensch.

„*L'admiration est fondement de toute philosophie; l'inquisition, le progrez; l'ignorance, le bout*" (IV, 191). Wenn es aber keine Gewißheit für den Philosophen geben kann, so gibt es auch nichts, was schlechthin abzulehnen wäre. Nichts ist für Montaigne abgetan; in allem, was Menschen jemals ersannen, sieht er Möglichkeiten. Dies alles gehört zum Bereich des Menschen: nicht diese Welt nur, sondern alle Welten, die des Menschen Geist ersann: Widerspiel eines Universums, in dem nichts dem anderen gleicht, unerschöpflich in der Mannigfaltigkeit seiner Gestalten. Nichts ist ganz wahr; aber auch nichts ist unwahrscheinlich. Niemand vermag zu sagen: dies ist nur Einbildung; es ist ganz unmöglich, daß es tatsächlich so etwas gibt. Was ich mir einbilde, vielleicht war es irgendwie Wirklichkeit, findet es sich irgendwie in einem fernen Lande, in einer Welt, die nicht die unsere ist. So tut sich hier ein Zwischenreich zwischen Wissen und Nicht-Wissen auf. Der Mensch lebt in dieser Welt grenzen-

Digitized by Google

loser Mannigfaltigkeit, ein Schauender, ein Ahnender, ein Abenteurer, der immer auf Ungeahntes, Nichtgeschautes ausgeht. „Que sçay ie?" Er weiß, daß er nichts weiß; so ist seines Suchens kein Ende. Die Erscheinungen ziehen an ihm vorbei. Keine offenbarte sich ihm ganz; keine von ihnen gab ihm Gewißheit. Ihr wechselndes Spiel zieht ihn an, ihr Kommen und ihr Gehen, ihre Vieldeutigkeit.

Das ist die Welt Montaignes. Es wirkt in dieser Welt Natur sich aus in der ganzen Mannigfaltigkeit ihrer Formen, und seltsam wie die Welt der Naturerscheinungen, ist die Welt des Menschen. Auch hier gibt es keine Begrenzung, keine Erschöpfung der Möglichkeiten. „*C'est un grand ouvrier de miracles, que l'esprit humain*" (II, 494). Alle Grenze ist auch hier Willkür. Der Mensch vermag nicht zu sagen: so ist es und so muß es sein. Was er wahrnimmt, könnte auch anders sein. Es stellt nichts Maßgebendes dar. Es hat an sich keinen Vorzug vor dem Fremden. Es ist ein Vorurteil der Menschen, daß sie nur das gelten lassen wollen, was in ihrem Lande üblich ist, und das Fremde verdammen. Der menschliche Geist ist unerschöpflich. Keine menschliche Einbildungskraft kann etwas ausdenken, das nicht irgendwo in einem fernen Lande, bei einem fremden Volke Wirklichkeit wäre, und nichts von alledem ist in sich befremdlicher als das uns Gewohnte: alles nur Möglichkeiten, menschliches Leben zu gestalten, ohne daß wir dieses oder jenes als das Selbstverständliche herausheben könnten.

So wird das, was den Menschen vertraut ist, ihnen nur zu einer Möglichkeit unter unendlich vielen anderen. Während der Mensch hier oder dort lebt, umgeben ihn Gestalten aus allen Ländern und Zeiten, die ihm von einem anderen Leben Kunde geben, von fremden Sitten und Gebräuchen, von fernen Erdteilen und längst Vergangenem, das auch Leben war und etwas Menschliches darstellte, ihm aber vielleicht unverständlich erscheint, ohne daß er es doch ablehnen könnte, weil es eben etwas Gelebtes, etwas Lebendiges bedeutet in dem unermeßlichen Bereich der sich wandelnden Formen und Gestalten, in denen sich das Leben entfaltet.

Diese menschliche Mannigfaltigkeit aller Formen und Gestaltungen läßt den Menschen verstehen, was er selbst ist: ein Geschöpf nur unter vielen anderen, etwas Einmaliges und Zufälliges in dem weiten Bereich des Geschaffenen. Er reiht sich ein in diesen Zusammenhang des Naturhaften, ein Wesen unter anderen, eine Schöpfung der Natur, ein einzelnes gleich allen anderen, das nichts auszeichnet vor dem, was er um sich sieht, und vor dem Vielen, das ihm seine Einbildungskraft als möglich hinstellt. Der Mensch aber glaubt an seine Besonderheit; er meint, daß die Natur, als sie ihn schuf, mit ihm etwas Besonderes vorgehabt hätte. Das ist sein Irrtum, das ist sein Hochmut. Er möchte etwas anderes sein als die anderen Geschöpfe und will nicht glauben, daß auch er nur etwas Einmaliges ist, ein Einfall gewissermaßen der Natur.

So ist auch der Mensch sich selbst nicht etwas Bekanntes. Lernend und stets nur erratend steht er sich selbst gegenüber. Er sieht sich selbst eingereiht in diesen Zusammenhang von unerschöpfbaren Möglichkeiten, in denen sich die Natur entfaltet. Dennoch steht der Mensch zu dem, was er selbst ist, anders als zu der unbekannten Welt. Hier ist er handelnd und formend. Hier lebt er in einer Sphäre, in der er sich Ziele setzt, und sich besinnt, in fortschreitender Erfahrung sich zu etwas Bekanntem und Vertrautem wird. Er wird seines Lebens mächtig. Doch niemals kann es ihm ganz zu eigen werden; nie kann er es so meistern, daß es ganz sein wäre und er es leben könnte unabhängig von allem Fremden. Denn etwas ist da, was der Mensch nicht beherrscht, was in sein Leben eingreift, unerwartet und dem menschlichen Verstande unberechenbar.

Digitized by Google

Unbekannte Mächte, nennen wir sie Glück und Unglück, sind am Werke und schalten nach eigenem Belieben. (Vgl. III, 31. I, 165. II, 21, 139, 393.)

So sieht sich der Mensch überall gezwungen, mit dem zu rechnen, was er sich nicht zu eigen machen kann, was in sein Leben eindringt und ihm die Macht über sein Leben raubt, mit etwas Unbestimmbarem, das nicht Form annimmt und in seinen Wirkungen unberechenbar ist, mit dem Fremden, das überall wirkt, im Leben der Völker sowohl als im Leben der Einzelnen. Und etwas ist da, das mächtiger ist als alles andere: der Tod. Der Tod aber muß uns zur Probe werden für das, was uns das Leben lehrte. „*La mort se mesle et confond par tout à nostre vie*" (IV, 313). So müssen wir mit dem Tode vertraut werden, ihn miteinbeziehen in unser Leben, damit er kein Fremder uns mehr sei, sondern ein längst bekannter Begleiter, der uns zu leben lehrte, indem er uns anwies, zu sterben. „*Qui apprendroit les hommes à mourir, leur apprendroit à vivre*" (I, 101). So erst werden wir frei. „*Qui a apprins à mourir, il a desapprins à servir . . .: le sçavoir mourir nous affranchit de toute subiection et contraincte*" (I, 96).

Auch der Tod erscheint Montaigne als eine Form des Lebens, befremdlicher nicht als alles andere, das er in sich und außer sich vorfindet. Er fragt nicht nach Sinn und Bedeutung des Todes; sondern er schaut das Leben, schaut den Tod, sieht sich leben und sterben, und dies genügt ihm. Daß es so ist, wie es ist, und daß alles in uns sich so abspielt, wird ihm zum Gegenstand seiner Besinnung, ohne daß er die Frage stellt, wie dies zu deuten sei durch etwas anderes, das nicht mehr menschliches Erlebnis, nicht mehr unser Leben wäre, wie wir es erfahren, wenn wir in uns schauen und uns Rechenschaft ablegen über das, was in uns vorgeht. Das Sterben ist da. Wir wissen nicht, was es ist; wir behaupten nicht, unser Geschick deuten zu können. Wir wissen ja nicht, woher wir kommen und wohin wir gehen. „Que scay ie." Der Tod bleibt in diesem Sinne etwas Unbekanntes, wie alles andere, was in uns vorgeht und sich in uns und außer uns abspielt.

Dieses Unbekannte ist für Montaigne ständig gegenwärtig. Es bildet den Hintergrund, von dem sich der Mensch, der in sich selbst Schutz sucht, abhebt. Ohne diesen Hintergrund einer fremden Welt, voll wunderbarer, seltsamer Gestalten, durchwaltet von dunkeln Mächten, die in das Leben eingreifen und das Geschick des Menschen bestimmen, läßt sich die Anthropologie von Montaigne nicht verstehen. Der Sinn von alledem entgeht dem Menschen. Er sucht Rettung in dem, was er allein sein eigen nennen kann, sein eng umschlossenes, ängstlich behütetes Eigentum, das er sich wohl bewahren muß, soll er sich nicht verlieren in dem unbekannten Lande, das ihn von allen Seiten umgibt, sich nicht ausliefern den fremden Mächten, die auch ihn beherrschen.

Der Mensch kennt das Maß seiner Kräfte noch nicht. Er hat sein Denken noch nicht an den Dingen erprobt. Sein Machtbewußtsein ist

Digitized by Google

noch eng begrenzt. Nur seiner selbst und seines Lebens kann er mächtig werden in einer Welt, die sich seiner Herrschaft und seiner Voraussicht noch entzieht. Aber auch hier muß er ständig auf der Hut sein, sorgsam die Eingänge überwachen, damit hier nichts Fremdes eindringe und er in sich selbst sich eine Zuflucht bewahre gegenüber der unbekannten Welt.

Es bliebe nun weiter auszuführen, wie einerseits das mythische und das humanistische Moment der philosophischen Anthropologie in der ausgehenden italienischen Renaissance in Widerstreit miteinander geraten und die hier sich auswirkende Dialektik in dem Werke des Cervantes einen weltgeschichtlichen Ausdruck erhält (Vgl. dazu Toffanin La Fine dell' Umanesimo. 1920 und Americo Castro El Sensamiento de Cervantes 1915), und wie andrerseits Mythos des Menschen und Humanismus in der englischen Renaissance in dem dichterischen Weltbilde Shakespeares ihre Einheit finden, bis dann in der ausgehenden englischen Renaissance, vor allem in Donne, der Konflikt zwischen dem mythisch-dichterischen und dem religiösen Menschen zum vorherrschenden anthropologischen Motiv wird und sich dann wieder eine vor allem von aktiv-praktischen Gesichtspunkten bestimmte wissenschaftliche Anthropologie bildet. Diese Ausführungen konnten hier nicht mehr ihre Stelle finden, und es mußte hier genügen, die drei Grundmotive der neuen Auffassung des Menschen als solche zu analysieren.

XI. AUSBLICK AUF DIE FORTBILDUNG DER ANTHROPOLOGISCHEN AUFFASSUNGSWEISEN IN DER NEUZEIT.

Erkenne dich selbst. Die Problematik des Menschlichen beherrscht das Denken der Jahrhunderte, in denen die neue Welt des Menschen sich bildet. Der Mensch sucht sich zu erfassen und erscheint sich in verschiedenartigen Gestalten. So mannigfaltig aber das anthropologische Erlebnis dieser Zeit gewesen sein mag, es lassen sich doch gewisse Grundmotive unterscheiden, die auch späterhin in verschiedenen Wandlungen für die Auffassung des Menschen von entscheidender Bedeutung bleiben. Der Mensch in der italienischen Renaissance erlebte von Neuem den Mythos seiner Seele. Diese Seele selbst lebte in einer Welt unbegrenzter Möglichkeiten. Nun bemächtigt sich mit der Zeit der Mensch dieser Welt durch methodisches Wissen und durch die Tat. Die Welt wird ihm bekannt, und er glaubt, sie zu erkennen. Doch vermag seine Erkenntnis nicht das zu erschöpfen, was in seiner Seele vorgeht. Gegenüber der bekannten Welt bleibt die unbekannte Seele. Hier findet der Mensch den Mythos wieder, den Mythos der Seele in einer unmythischen Welt. So wirkt das platonische Seelenmotiv, wie es in der Renaissance seine Fortbildung gefunden hatte, in mannigfachen Formen in der neuzeitlichen Geistesentwicklung weiter.

Daneben bleibt aber nun ein anderes Motiv von entscheidender Bedeutung, wie es in dem Humanismus eines Erasmus zum Ausdruck gelangt war. Hier grenzte der Mensch einen bestimmten Lebensbezirk ab.

Digitized by Google

Er suchte nicht sein Schicksal zu deuten; es genügte ihm, sich als Mensch unter Menschen zu erfassen. In der griechisch-römischen Lebensphilosophie war die Selbständigkeit des Lebens gegenüber aller Spekulation zum Ausdruck gelangt. Dieses Motiv wird in der Neuzeit wiederaufgenommen. Mag auch der Mensch in seinen letzten Tiefen sich nicht selbst erkennen, so weiß er doch von seinem Leben. Diese Lebenskenntnis gilt es zu entwickeln. Der Mensch sucht sich in seiner Welt zurechtzufinden. Er findet unter den Menschen Gleichartigkeit und Verschiedenheit. Er ordnet die menschliche Mannigfaltigkeit nach Typen, beschreibt diese Typen und bringt sie in dichterischer Form zur Darstellung. Aristoteles weist ihm hier den Weg. So übersieht er die menschliche Welt. Wo er auch hinblickt, es reiht sich ihm alles in schon vorgegebenen Typen ein. Zugleich bietet ihm die griechisch-römische Philosophie nun Mittel dar, um die Vorgänge im Menschen auf gewisse Grundgesetze zurückzuführen und damit zur Erkenntnis der Menschen zu gelangen. So bildet sich die Wissenschaft des Menschen und reiht sich ein in den allgemeinen methodischen Wissenschaftszusammenhang, wie er sich in der Neuzeit entwickelt. Analysiert so der Mensch seine psychophysische Struktur, so gelangt er zugleich zu der Vorstellung eines in sich zweckmäßigen Zusammenhangs der sich im Leben auswirkenden geistigen und körperlichen Funktionen. Was sich als Glied dieses Zusammenhangs darstellt, ist „natürlich". Der Mensch hat ein Recht so zu sein, wie er ist, sich in seiner natürlichen Menschlichkeit auszuleben.

So erkennt sich der Mensch als eine naturhaft und generell zu fassende Gegebenheit. Demgegenüber steht nun das Ich-Bewußtsein des Menschen, wie es sich als etwas gar nicht weiter zu Begründendes und Ableitbares darstellt. Dieses Ich-Bewußtsein ist auch wohl zu unterscheiden von dem Seelenerlebnis, wie es in der italienischen Renaissance zum Ausdruck gelangt war. Bei Augustinus hatte beides seine Einheit gefunden: Ich bin Seele; dieses hier ist meine Seele. Hier in dieser Verbindung von Ich und Seele bleibt dann auch das mythisch-platonische Moment in der christlichen religiösen Entwicklung erhalten. Doch nun erlebt sich das Ich in seiner Unmittelbarkeit am göttlichen Du. Ich weiß nicht, was ich bin; ich weiß nur, daß ich der bin, der ich bin. Menschliche und göttliche Persönlichkeit stehen bei Luther in einem unmittelbaren Zusammenhang. Dieser Primat des Ich-Bewußtseins gegenüber aller objektivierbaren, seelischen oder naturhaften Gegebenheit gelangt zunächst in dem religiösen Ich-Du-Verhältnis zum Ausdruck. Doch kommt er dann wieder, in anderen Formen und von anderen Gesichtspunkten aus, in der Philosophie zu selbständiger Geltung. Nicht der Mensch steht der Welt gegenüber, sondern das Subjekt der Welt der Objekte, zu denen auch die Welt des Menschen selbst gehört.

Diese Sonderung der drei Grundmotive anthropologischen Denkens bedeutet für die folgende Entwicklung nichts Endgültiges. Das Selbst-

Digitized by Google

erlebnis der Seele geht neue Verbindungen mit dem Ichbewußtsein ein. Der Platonismus spielt auch fernerhin in der religiösen Entwicklung seine Rolle; das mythische Denken verbindet sich in verschiedenen Formen mit dem religiösen Erlebnis. Auch der Gegensatz des Seelenmotivs und des naturhaft bestimmten Menschen erweist sich nicht als unüberbrückbar, wie es das Beispiel Rousseaus zeigt. Andrerseits liegt wieder in dem Konflikte dieser Motive ein bedeutsames Moment der modernen anthropologischen Entwicklung. So ist das Ringen des mythisch-dichterischen und des religiösen Menschen für die ausgehende englische Renaissance kennzeichnend. Wissenschaftlich-positives Denken kann mit der religiösen Einstellung eine Verbindung gegen das mythisch-mystische Verhalten eingehen, bis dann der Konflikt zwischen dem religiösen und dem humanistischen Menschen, dem Menschen des sich selbst bejahenden Diesseits, wie er sich in der Folgezeit entwickelte, zum eigentlich entscheidenden Momente in der geistigen Entwicklung wird.

Es ließe sich nun weiter die Frage stellen, inwieweit sich aus dem Zusammenwirken und Entgegenwirken der überkommenen anthropologischen Motive und der hinzutretenden Lebenserfahrungen und Erkenntnisse nicht nur neue anthropologische Auffassungsweisen bilden, sondern im eigentlichen Sinne, in verschiedenen Formen, eine neue Anthropologie entsteht. Die Anthropologie stellte sich uns als ein Zusammenhang von Anschauungen und begrifflichen Formen dar, die dazu dienen sollten, dem Menschen die Fragen zu beantworten, die er an sich selbst richtet. Erkenne dich selbst. Der Mensch will wissen, wer er sei. Nun setzt die Anthropologie, um sich als ein selbständiger Bereich geistigen Lebens zu konstituieren, voraus, daß der menschliche Fragekomplex sich als etwas in sich Abgeschlossenes und zugleich Primäres darstellt. Die moderne Entwicklung führt aber nun immer mehr dazu, gerade diese Einheit zu zerstören und den Anspruch des Menschen, in den Fragen, die er an sich selbst richtet, etwas Ursprüngliches zu sehen, zu bestreiten. Es hängt dies vor allem damit zusammen, daß das Bestreben des Menschen, seinen Erlebnissen Ausdruck zu verleihen einerseits und sich selbst wissenschaftlich zu bestimmen andrerseits, ihn immer mehr zur Ausbildung zweier verschiedener Formen der Selbstdeutung des Menschen geführt hat, wie dies schon am Ende der italienischen Renaissance in Erscheinung trat. In der Dichtung schaut der Mensch das Leben in der ganzen Fülle seiner Gestalten; er findet einen Ausdruck für die mannigfaltigen Vorgänge, die sich in seiner Seele abspielen. Aber je reicher er hier wird, desto weniger vermag er sich in alledem selbst zu fassen. Hier tritt nun die Wissenschaft ein und möchte ihm sagen, was der Mensch sei. Doch was sie auch ausführen mag, er findet sich nicht selbst in ihren Definitionen und Beschreibungen so wieder, wie er sich in der Fülle der Gestalten erschaute, sondern nur als dieses mehr oder weniger abstrakte Gebilde: Mensch.

Digitized by Google

So scheint es denn seine Bestimmung zu sein, in immer neuen Formen seine Erlebnisse auszudrücken, ohne dabei doch zur Erkenntnis seiner selbst zu gelangen. Dabei mag er aus der Fülle immer neuer Ausdrucksweisen, wie sie ihm die Geschichte übermittelt, die Hoffnung schöpfen, daß er auf diese Weise zu einem immer vollkommeneren Bilde des Menschen in der ganzen Mannigfaltigkeit seiner Erlebnisse gelangen wird. Aber es fragt sich dabei, ob hier „Mensch" schließlich etwas anderes bedeutet, als einen zusammenfassenden Ausdruck für alles das, was Menschen erlebt und gedacht haben, einen Ausdruck, der diesem ganzen Reichtum des Erlebten und Gestalteten eigentlich nichts hinzufügt. Alles dies, so wird man dann wohl sagen, ist vom Menschen ausgegangen; Menschen haben es geschaffen. Doch eben dieses ideelle Subjekt: Mensch bedeutet dann nur etwas ganz Allgemeines, das nichts dem spezifischen Gehalt des Erlebten und Geleisteten hinzufügt. Wenn die Renaissance-Anthropologen in alledem den Menschen wiederzufinden suchten, so bedeutete für sie Mensch eben dieses besondere Wesen, das sie erst zu entdecken glanbten und in Vergleich mit anderen Wesen und Wesensmöglichkeiten bestimmen wollten. Sie brachten daran den Menschen zum Bewußtsein seiner selbst. Er wußte sich als Schöpfer von diesem allen, und zwar in seiner Besonderheit als Mensch. Ein solcher Rückbezug dessen, was im Wissen und Erleben vorliegt, auf ein als solches zu charakterisierendes Wesen Mensch erscheint aber nun eigentlich insofern wenig zu besagen, als es zum Verständnis des geistig schon Gegebenen kaum etwas beiträgt. Die geistige Welt liegt vor. Sie liegt vor in der Unmittelbarkeit des Lebens, des Erlebten, ohne daß die Einführung des Subjektes Mensch den geistigen Gehalten etwas hinzufügen könnte.

Dies führt nun andrerseits wieder zu den Problemen, die sich für den Menschen der Neuzeit aus der Ausbildung eines von allen anthropologischen Vorstellungsweisen zu sondernden Ich-Bewußtseins ergeben. Nicht der Mensch ist das Denksubjekt, sondern dieses Ich, für das das empirische Menschsein selbst wieder eine Vorstellung ist. Dieses als solches zu bestimmende Ich steht gewissermaßen in einem direkten Verhältnis zu den Gegebenheiten. Sie konstituieren in diesem Sinne die Welt seines Denkens, eine gedankliche Welt, die auch als solche zu sondern ist von der Welt, in die der Mensch sich als gattungsmäßig bestimmtes Wesen an einer Stelle des Ganzen eingereiht findet.

Der Mensch als solcher scheint in diesem Sinne die Rolle ausgespielt zu haben, die ihm in einer an der Problematik des Menschlichen selbst orientierten Welt- und Lebensanschauung zugefallen war. Das bedeutet natürlich nicht, wie wir gesehen haben, daß die anthropologische Problemstellung als solche erledigt wäre. Die Anthropologie wird zur Wissenschaft und hat als solche ihre Stelle in dem allgemeinen Wissenschaftszusammenhang. Doch auch hier kann sie nicht etwas Primäres, Zentrales bedeuten. Wie einerseits der Vorstellung des Menschen der Primat des

Digitized by Google

Ichs gegenübersteht, so findet sich andrerseits die Wissenschaft des Menschen als einer objektiven Gegebenheit abhängig von Erkenntnissen, die nicht aus der Auffassung des Menschen selbst stammen können. Die Wissenschaft des Menschen ist eine abgeleitete Wissenschaft. Der Mensch ist ein Objekt einer nach den allgemeinen Wissenschaftsmethoden sich vollziehenden Analyse.

So löst sich einmal die Vorstellung des Menschen, des Typisch-Menschlichen in dem Ich-Bewußtsein auf und verliert hier ihren von einer als solcher zu fassenden Wesensart aus konkret bestimmbaren Charakter. Dieses Ich ist an sich nichts Menschhaftes; es gehört nicht zur Wesenhaftigkeit dieses Ichs, Mensch zu sein. Das Ichsein erhält den Primat gegenüber dem Menschsein. Zum anderen wird die als solche generell zu bestimmende Wesensart des Menschen selbst wieder in einen allgemeinen wissenschaftlichen Zusammenhang eingereiht, in dem der Mensch als Einzelgattung erscheint. Das selbst Menschsein muß dabei zurücktreten. Die Welt mit allem, was sich in ihr erkennen läßt, erhält den Primat gegenüber dem unmittelbaren Verhältnis, in dem das sich selbst erlebende Ich zu sich selbst steht. Beide Betrachtungsweisen treten notwendig auseinander. Ich bin ich. Der Mensch ist Mensch. Sage ich nun: Ich bin ein Mensch, so offenbart sich daran das Problematische des Menschlichen überhaupt und der Anthropologie im besonderen innerhalb der modernen Welt- und Lebensanschauung. Denn dieses Ich, wie es in dem Selbstbewußtsein gefaßt wird, ist nicht in diesem Sinne „menschlich", wie andrerseits der Mensch, von dem hier die Rede ist, die vom Ich-Bewußtsein selbst abgelöste naturhaft-generell bestimmte Vorstellung des Menschen ist. Dem überpersönlich gefaßten Ich steht das unpersönlich gefaßte Gattungswesen: Mensch gegenüber. Zwischen beiden: der sich selbst erlebende Mensch.

Es muß hier genügen, auf einige Grundprobleme einer neuen Anthropologie hinzuweisen. Das, was man als Anthropologie bezeichnen kann, ist gewissermaßen aufgeteilt in verschiedene Gebiete geistigen Lebens. Die Dichtung übernimmt es, das menschliche Leben in seiner Wandelbarkeit zur Darstellung zu bringen, das Menschliche in der Vielfältigkeit seiner Gestaltungen dem Menschen zu vergegenwärtigen. Leben erzeugt hier Leben, nicht Erkenntnis. Demgegenüber sucht nun der Mensch in sich selbst das Subjekt, das gegenüber der Vorstellungswelt, wie sie sich in immer neuen Gestalten darstellt, zum Bewußtsein seiner selbst gelangt. Aufgabe der Wissenschaft ist es dagegen, den Menschen als so bestimmtes Wesen in seinen gattungsmäßig zu fassenden Eigenschaften zu erkennen. Es sind dies die verschiedenen Gesichtspunkte, von denen aus der Mensch sich selbst erscheint. Aufgabe einer Anthropologie wird es sein, den Menschen in diesen verschiedenen Gestalten wiederzufinden und ihn in seiner Einheitlichkeit zu erfassen.

Digitized by Google

Der erste Teil dieses Beitrags (Lieferung 21, Seite 1—96) trägt fälschlicherweise die Bogennorm IV *A* statt III *A*.

Digitized by Google